Pamph.
Philos. H.
W.

Fichte, Johann Gottlieb
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel

Schleiermachers Gottesbegriff verglichen mit demjenigen J. G. Fichtes

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der Philosophischen Fakultät

der Königlichen Universität Greifswald

vorgelegt

von

Gottlieb Wieneke.

Greifswald
Buchdruckerei Hans Adler, Inh. E. Panzig & Co.
1914.

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät der Universität Greifswald.

Dekan: Prof. Dr. Pernice.
Referent: Prof. D.Dr. Schwarz.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. März 1914.

Inhalt.

Einleitung . . . . . 7—13

I. Teil

A. Gott und Individuum.

I. Fichte. . . . . 14—25

a) Gott wird nicht von außen, sondern im Innern jedes Menschen ergriffen 14

b) Nicht in der theoretischen, sondern in der praktischen Vernunft liegt der Weg zu ihm. . . 15

c) Die moralische Gewißheit beruht auf Glauben . . 17

d) Die durch den Glauben erschlossene neue Ordnung. 18

e) Die neue Ordnung ist das Göttliche. 20

f) Das Göttliche und das Individuelle. 22

Schluß: Würdigung der neuen Gedanken Fichtes. 24

II. Schleiermacher. . . . . 25—50

Der Mensch wird mit Gott eins, indem er in allem Endlichen das Unendliche erblickt. 26

1. Das geschieht durch Anschauung (und Gefühl). . . . 28

a) Die Anschauung. 28

Psychologische Ableitung: α) Selbstanschauung, β) Anschauung der Menschheit, γ) Anschauung des Universums.

b) Aktivität des Menschen bei der Anschauung des Universums 32

c) Diese Anschauung ist mit religiösem Gefühl verbunden. 33

d) Wo dieselbe fehlt, ist die Menschheit dem Universum entfremdet und verderbt; dieses sucht sie durch Mittler wieder zu sich zu führen. 35

Hat diese „Anschauung" Schleiermachers Ähnlichkeit mit der Fichtes? 36

2. Die Gebiete, auf denen die Anschauung des Universums stattfinden kann. 38

a) Die Natur. 39

b) Die Menschheit, in ihrem Sein und Werden. 40

(Das Individuum nimmt dabei eine besondere Stellung ein).

c) Das Gebiet, zu dem der Mensch sich nur durch Ahnung erhebt 44
(Anhang: Ist diese Auffassung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen Ästheticismus?) 44
Wie bewertet Schleiermacher hiernach im Vergleich mit Fichte:
a) Die Beziehung der Moral zur Religion, ... 47
b) Die Bedeutung des Individuellen 48
für das Verhältnis von Gott und Mensch?

B. Gott als Wesen an sich.

I. Fichte: . . . . . 50—57
1. Die Religionsphilosophie kann für einen Gottesbegriff nichts „erräsonnieren," sondern sie kann nur kritisch sichten. 50
2. Diese Sichtung läßt nichts in demselben bestehn, welches über die unmittelbar gegebenen Beziehungen Gottes zu uns hinausgeht oder mit denselben in Widerspruch steht. 52
a) Es ist daher eine Verwechslung von logischem und reellem Sein in Beziehung auf den Gottesbegriff zu vermeiden. 53
b) Gott darf nicht Substantialität, Persönlichkeit und Bewußtsein beigelegt werden. 54
[Anhang: „Der „theoretische" und der „ethische Gott"].
II. Schleiermacher. . . . . 57—61
1. Auch Schleiermacher leugnet die Erkennbarkeit des Göttlichen in seinem „An sich." Wir können nur sein Handeln auf uns anschauen. 57
2. Er kritisiert ebenfalls den Begriff der Persönlichkeit Gottes. 57
a) Derselbe bleibt hinter dem Wesen des Universums, wie es sich in dem Endlichen offenbart, weit zurück. 57
b) Empirischer Nachweis, daß derselbe eine entbehrliche Form der Anschauung des Universums ist. 58

C. Gott und Welt.

I. Fichte: . . . . . 61—70
1. Gott und die Sinnenwelt. 61
2. Gott und die Welt der endlichen Intelligenzen. 62
a) Ist Gott als etwas „Erreichtes" oder als „sittliches Ideal" vorgestellt? 62
Im Zusammenhange mit dieser Untersuchung steht die Frage nach der veränderten Lehre.
b) Lösung des Problems: Gott erscheint als das „sittliche Ideal." 65

Anhang: Die Gedanken über Gott und Welt im „Privatschreiben." 68
II. Schleiermacher: . . . . . 70—79
1. Die Weltanschauung seiner ersten Periode ist nicht pantheistisch. 70
2. Ist Gott als „denkende Substanz" oder als die absolute Identität von Denken und Sein aufgefaßt? 74
In beiden Fällen wäre sein Gottesbegriff ein durchaus anderer als der Fichtes.
Rückblick. 79

II. Teil.

A. Schleiermacher.

I. Gott und Individuum. . . . . 82—97
1. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl als religiöses Erlebnis. 82
a) Die Frömmigkeit ist kein Wissen oder Tun, sondern ein bestimmtes Gefühl. 82
b) Das Gefühl seinem allgemeinen Begriffe nach und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. 84
c) Das letztere ist zusammen mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein, das Weltbewußtsein ist immer mitgesetzt. 86
d) Das „Woher" des frommen Gefühls. 87
e) Die Ausmerzung der religiösen Anschauung. . . . 88
2. Religion und Moral. Der sittliche Charakter als Erscheinung des Göttlichen. 91
3. Sünde und Gnade. 94
Kritik. 96
II. Gott in seinem Wesen an sich. . . . . 97—104
Zur Methode. 97
1. Die Aussagen des religiösen Erlebnisses. 98
a) Gott ist nicht als Persönlichkeit vorgestellt. . . . 98
b) Die absolute Kausalität. Die „Eigenschaften" Gottes. 100
2. Die philosophische Gotteslehre. Gott ist die für unsere Erkenntnis transzendente Indentität von Realem und Idealem. 101
III. Das Verhältnis Gottes zur Welt. . . . . 104—114
1. Nach der Glaubenslehre. „Schöpfung" und „Erhaltung". Göttliche Ursächlichkeit und Naturzusammenhang. . 105
2. Nach der Dialektik und Ethik.
Schleiermachers „Neospinozismus." 109

B. Fichte.

I. Das absolute Sein. . . . . 115—117
Veränderter Ausgangspunkt gegenüber der Lehre der vorigen Periode. — Das absolute Sein als „Wertleben."

II. Das Dasein des Seins. . . . . 117—129
a) Der Unterschied zwischen Sein und Dasein ist nur für den Blick des Beschauers. 117
b) Die Ableitung der vielgestaltigen Welt aus dem einen Sein. — Das System der Individuen. 118
c) Die Freiheit des empirischen Ich, die eine Welt auf eine fünffache Weise zu nehmen.
Diese fünf Arten der Weltansicht als Entwicklungsgrade des inneren geistigen Lebens. 119
Fichte und Schleiermacher:
1. Die „ästhetische Vernunft" spielt jetzt auch bei der Gottesvorstellung Fichtes ihre große Rolle. 126
2. Hat das „absolute Sein" Berührungspunkte mit Schleiermachers „absoluter Kausalität" und „Identität von Realem und Idealem?" 128
III. Die Liebe des Seins. . . . . 129—134
a) Die Umdeutung der Trinitätslehre bei Fichte. . 129
b) Die Liebe als „Affekt des Seins"; auf denselben gründen sich die oben erwähnten Standpunkte der Weltansicht. 130
Fichte und Schleiermacher. 133
Schluß. 134

Bibliographie. 136

„Das ganze Weltwesen liegt vor uns, wie ein großer Steinbruch vor dem Baumeister, der nur dann den Namen verdient, wenn er aus diesen zufälligen Naturmassen ein in seinem Geiste entsprungenes Urbild mit der größten Ökonomie, Zweckmäßigkeit und Festigkeit zusammenstellt. Alles außer uns ist nur Element, ja, ich darf wohl sagen, auch alles an uns; aber tief in uns liegt diese schöpferische Kraft, die das zu erschaffen vermag, was sein soll, und uns nicht ruhen und rasten läßt, bis wir es außer uns oder an uns, auf eine oder die andere Weise, dargestellt haben."
(Goethe, „Wilhelm Meister" VI. Buch.)

Wenige Momente in der Geschichte der Philosophie haben eine solche Umwälzung im ganzen Denken hervorgerufen wie der, in dem Kant der Welt bewies, daß es eine Metaphysik des Übersinnlichen, des die Erfahrung Überschreitenden nicht geben könne. Aber diese neuen Gedanken wirkten zunächst auf die meisten mehr niederschmetternd als erhebend: war damit nicht aller Philosophie der Boden entzogen? Ja war nicht auch über die Theologie eine Revolution hereingebrochen, die in ihren Folgen noch nicht abzusehen war? Wo blieben die Beweise für das Dasein Gottes, wo die Lehren von seinem Wesen und von der Person Christi? Allem, was man bisher unter Religion verstanden hatte, schien der Boden entzogen zu sein. Der Schrecken und die Verwirrung, die durch die Kritik Kants in den Gemütern hervorgerufen waren, finden einen wirkungsvollen Ausdruck bei Fichte in jenem Gespräche um die Stunde der Mitternacht, in welchem

der Geist der Transzendentalphilosophie dem ratlosen Philosophen unerbittlich seinen Standpunkt aufzwingt, so daß derselbe zuletzt verzweifelt zugibt: „Es gibt überall kein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiß überall von keinem Sein, und auch nicht von meinem eignen. Es gibt kein Sein. — Ich selbst weiß überhaupt nicht, und bin nicht. Bilder sind: sie sind das einzige, was da ist, und sie wissen von sich, nach Weise der Bilder: Bilder, die vorüberschweben, ohne daß etwas sei, dem sie vorüberschweben. ... Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne einen Geist, dem da träumt; in einen Traum, der in einem Traume von sich zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken .. ist der Traum von jenem Traum.

Der Geist: Du hast alles sehr gut gefaßt. Bediene dich immer der schneidendsten Ausdrücke und Wendungen, um dieses Resultat verhaßt zu machen, wenn Du dich ihm nur unterwerfen mußt. Und dies mußt du ... —

Ich: Du bist ein ruchloser Geist: deine Erkenntnis selbst ist Ruchlosigkeit und stammt aus Ruchlosigkeit, und ich kann es dir nicht danken, daß du mich auf diesen Weg gebracht hast." („Die Bestimmung des Menschen," S.W. II, S. 245).

In diese Zeit der Gärungen traten Fichte und Schleiermacher ein; beide gehörten zu den wenigen, die gleich mit ganzer Bereitwilligkeit die Grundlagen des Kantischen Kritizismus anerkannten, sobald sie denselben kennen gelernt hatten; Fichte tat es mit solchem Eifer, daß er sich lange Zeit nur für einen Interpreten des Königsberger Philosophen hielt. Aber auch Schleiermacher erklärt kategorisch in den „Reden": „Ich habe nichts zu schaffen mit den altgläubigen und barbarischen Wehklagen, wodurch sie die eingestürzten Mauern ihres jüdischen Zions und seiner gotischen Pfeiler wieder emporschreien möchten." (S. 4.)

Und doch nehmen beide Kant gegenüber bald eine selbständige Stellung ein und bauen sich in durchaus eigenarti-

ger Weise ihre Weltanschauung auf; und zwar sind es namentlich die Gedankenzusammenhänge, welche sich um das „Ding-an-sich" gruppieren, in denen sie von ihm abweichen und neue Bahnen schaffen.

Der Punkt, wo Schleiermacher ihm gegenüber mit seiner Kritik einsetzt, liegt im Gebiete der praktischen Vernunft. Der Königsberger hatte zu derselben, um für alles Bedingte schließlich doch ein Unbedingtes zu finden, seine Zuflucht genommen. Schleiermacher greift da vor allem den Begriff des höchsten Gutes an, in dem die Tugend mit der Glückseligkeit zu einer Einheit verknüpft wird. Kant hatte sich genötigt gesehn, denselben als Postulat aufzustellen, um den Zusammenhang zwischen der sinnlichen und der sittlichen Welt (der Welt der geschlossenen Kausalität und der Freiheit) nicht zu verlieren. Der sinnliche Mensch nämlich richtet sein Streben auf Glückseligkeit, der sittliche Wille setzt sich die Tugend als Ziel; nun läßt sich aber nicht zeigen, daß der Tugendsame durch Tugend glücklich werde, noch daß das Streben nach Glückseligkeit tugendhaft mache. Und doch muß, da im menschlichen Wesen eben einmal Sinnliches und Sittliches zu einer Einheit verbunden sind, eine solche Vereinigung herstellbar sein. Sie wird in der Idee vom höchsten Gut gesichert, nach welcher der Tugendsame allein der Glückseligkeit würdig ist und ihm dieselbe unbedingt zufallen muß. Da das aber in diesem irdischen Leben nie geschieht, muß für den Menschen über diese zeitliche Existenz hinaus noch eine übersinnliche angenommen werden, und es ist eine moralische Weltordnung zu postulieren, nach welcher in der übersinnlichen Welt die Tugend zur Glückseligkeit führt. Diese moralische Weltordnung aber ist nur als das höchste, absolute Wesen zu denken: als Gott. — Damit glaubte Kant in seiner Moralphilosophie gewonnen zu haben, was in der theoretischen nicht zu finden war: das Unbedingte im endlosen Strom des Bedingten. (cf. „Kritik der prakt. Vernunft," Dialektik).

Gegen diese Verbindung von Tugend und Glückseligkeit im Begriffe des höchsten Gutes wendet sich Schleiermacher mit aller Entschiedenheit und nennt sie einen „in-

konsequenten Rest des alten Dogmatismus.“ Zunächst läßt es sich überhaupt nicht nachweisen, daß Tugend und Glückseligkeit notwendig zusammengehören; darum kann ihre Vereinigung auch nicht postuliert werden. Sodann bleibt bei dieser Verbindung immer die Gefahr, daß der Mensch in seinem Streben nach Tugend doch im letzten Grunde von der Glückseligkeit bestimmt werde, weil ja die Tugend dieselbe im Gefolge hat: „Auch der wahre Vertreter der Sittlichkeit möchte wenigstens das angenehme Gefühl der Vollkommenheit, welches durch die Herrschaft der praktischen Vernunft über seine ganze Seele verbreitet wird, mit hineinnehmen in seinen Begriff des höchsten Gutes. „Allein öffnet nur erst das Schutzbrett unmerklich, um einen kleinen Tropfen der Empfindung hindurchzulassen, so werdet ihr die zunächst daran hängenden nicht zurückhalten können, und bald wird mit denselben ein ganzer Strom hinüberfließen.“ “ (Denkmale[1]) S. 10). So hat das Sittengesetz allein „den Umkreis des höchsten Gutes“ zu bestimmen. „Mitten unter ihnen [den Arten des Genusses] stehst du, ein Fremdling, ernste Tugend! ... Darum gebietest du billig, du forderst ein eigenes Reich, eine eigne Herrschaft in meiner Seele, sie ist dein.“ (Denkmale. S. 53).

Also der Versuch, mit Hilfe der Moralphilosophie zu dem Übersinnlichen zu gelangen, fand nur Schleiermachers Mißbilligung. Aber alsbald offenbart sich auch die positive Kehrseite seiner Kritik. Was Metaphysik und Moral nicht vermögen, ist Wesen und Aufgabe der Religion. Mit Recht hat die Transzendentalphilosophie den naiven Realismus, der die Erscheinungen für die Dinge an sich hält, zerstört; aber nun muß sich der Mensch durch Religion einen höhern Realismus erschließen, sonst ist er so arm wie vorher. („Und wie wird es dem Triumpf der Spekulation ergehen, dem vollendeten und gerundeten Idealismus, wenn Religion ihm nicht das Gegengewicht hält, und ihn einen höhern Realismus ahnden läßt als den, welchen er so kühn und mit so vollem Recht sich unterordnet?“ Reden S. 54). So sagt Haym,

[1]) S. unter der Literatur bei „Schleierm.“ W. Dilthey.

mit Recht von Schleiermacher: „Aus dem Schoße der Religion steigt ihm das vernichtete, das zu einem „bloßen Schattenbilde unserer Beschränktheit" gewordene Universum wieder empor; durch die Religion allererst geht ihm eine andere, verunendlichende Beleuchtung der Welt auf." (S. 424.) Aber nun ist er auch gleich ängstlich bemüht, die Religion vor einer Vermischung mit der Metaphysik und Moral zu bewahren; es würde ja sonst, da beide „mit der Religion denselben Gegenstand haben, nämlich das Universum und das Verhältnis des Menschen zu ihm," nie deutlich werden, daß die Religion ihnen gegenüber „eine besondere Natur und ein eigentümliches Dasein" hat. So sagt er: „Ich frage euch also: was tut eure Metaphysik ...? Sie klassifiziert das Universum und teilt es ab in solche Wesen und solche, sie geht den Gründen dessen, was da ist, nach, und deduziert die Notwendigkeit des Wirklichen; sie entspinnt aus sich selbst die Realität der Welt und ihre Gesetze. In dieses Gebiet darf sich also die Religion nicht versteigen ... — Und was tut eure Moral? Sie entwickelt aus der Natur des Menschen und seines Verhältnisses gegen das Universum ein System von Pflichten, sie gebietet und untersagt Handlungen mit unumschränkter Gewalt. Auch das darf also die Religion nicht wagen, sie darf das Universum nicht brauchen um Pflichten abzuleiten ..." (Reden S. 42f.; vergl. auch S. 50ff.). Das gerade, daß man sie ihrer Selbständigkeit beraubt und sie in fremde Dienste gestellt hatte, hatte ihr bei den Gebildeten Verachtung eingetragen. So muß sie von den Fesseln befreit werden, die man um sie geschlungen; es gilt, ihr eine „eigene Provinz" im menschlichen Gemüte zu erobern, daß sie dort unumschränkt herrsche. Ihr Gebiet aber liegt in der ästhetischen Vernunft. Von diesem neuen Verständnis aus hat dann Schleiermacher das Wesen des Übersinnlichen, die Gottheit, in einer völlig neuen Weise zu erschließen gesucht.

Fichte stimmt mit Schleiermacher vollkommen darin überein, daß eine Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit sowie die Folgerung, daß man aus derselben auf die Existenz eines höchsten Wesens schließen müsse, reiner Eudä-

monismus und überhaupt eine Unmöglichkeit sei. „Wer da Genuß will, ist ein sinnlicher, fleischlicher Mensch, der keine Religion hat und keiner Religion fähig ist. ... Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selbst und seiner ganzen Anlage unbekannter Tor; es gibt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben, und ein Gott, den man ihr zufolge annimmt, sind Hirngespinste. Ein Gott, der der Begier dienen soll, ist ein verächtliches Wesen; er leistet einen Dienst, der selbst jedem erträglichen Menschen ekelt. (Appellation S. W. V, 219).

Aber auch für die theoretische, und nicht nur für die Moralphilosophie will Fichte mit dem Irrtum aufräumen, daß es letzte Gründe, Dinge an sich gibt, die außer dem Ich liegen und auf dasselbe wirken. Wenn der Mensch annimmt, daß er zwar durch die Formen der Anschauung und des Verstandes die Erscheinungswelt gestaltet, daß aber die Empfindungen durch ein unbekanntes Etwas, ein Ding an sich außer dem Ich veranlaßt sind, so verschließt er sich damit selbst den Weg zur letzten Erkenntnis. Denn der „kritische" Realismus (gemeint ist der Kritizismus, wie ihn Kant und seine Anhänger vertraten) „kann schlechterdings nicht erklären, wie eine reale Bestimmung[1]) eine ideale[2]), wie eine an sich vorhandene Bestimmung eine Bestimmung für das setzende Ich werden möge" (Grundlage d. ges. Wissenschaftslehre S. W. I, S. 186f.; cf. auch S. 193f.). Dagegen lösen sich alle Schwierigkeiten, wenn das Ich alles in allem ist und das Nichtich im Ich gesetzt wird[3]) (vgl. jedoch unten S. 61 Anmerkung).

Aber während Schleiermacher nun versucht, durch die Religion in die Welt des Übersinnlichen zu gelangen, nähert Fichte sich wieder Kant, wenn er vom sittlichen Bewußtsein aus sich in die Sphäre des Intelligiblen erhebt. Und

---

[1]) d. h. eine solche, die außerhalb des Ich angenommen wird.

[2]) d. h. eine im Ich befindliche.

[3]) Nach Fichte ist es „unmöglich, die Vorstellung durch Dinge bestimmt zu denken. Aber es ist möglich, in den notwendigen Handlungen der Intelligenz diejenige aufzudecken, durch welche die Vorstellung von Dingen und ihre Realität hervorgebracht wird." Windelb. II, S. 206f.

zwar ist es der Begriff der Freiheit, wie er ihn bei dem großen Königsberger Philosophen findet, der ihm den Ausgangspunkt zeigt. „Unsere Überzeugung davon, daß unser Wille frei ist, realisiert den für die theoretische Philosophie nur problematischen Begriff der Dinge an sich. Unser sittliches Bewußtsein zwingt uns zu glauben, daß es neben unserer Erfahrungswelt noch jene andere gibt." Das ist nach Windelband (II. Teil, S. 123) der Kernpunkt der Moralphilosophie Kants. Hier hat Fichte unmittelbar angeknüpft. „Freiheit," „Selbständigkeit" sind die zentralen Begriffe seines ganzen Systems, und von ihnen aus hat er den Weg zum absoluten Ich, zu seiner Gottesidee gefunden. (cf. Medicus a. a. O. S. 74; E. Fuchs a. a. O. S. 33; S. 183. — Fichte, Syst. d. Sittenlehre S. W. IV, S. 54. Über den Grund des Glaubens ... S. W. V, 181; Appellat. V, 203f.)

Es soll nun im folgenden untersucht werden, wie sich der Gottesbegriff Schleiermachers zu dem Fichtes verhält. Für beide Denker kann man wohl mit einigem Recht zwei Entwicklungsperioden annehmen; das Ende der ersten fällt für Fichte sowie Schleiermacher in den Beginn des 19. Jahrhunderts. Darum läßt es sich rechtfertigen, wenn diese Arbeit in zwei Teile gegliedert wird, von denen der erste sich mit dem Gottesbegriff der beiden Philosophen befaßt, wie er bis ca. 1800, der zweite, wie er in der Folgezeit von ihnen angenommen wurde.

Für die erste Periode kommen für Schleiermacher die „Reden" und die „Monologen", bei Fichte neben anderen Werken dieser Jahre namentlich die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794, das „System der Sittenlehre" von 1798 und die „Atheismusschriften" von 1799 bis 1800 in Betracht.

Für die zweite Periode wird bei Schleiermacher besonders die „Glaubenslehre," die philosophische „Ethik" und die „Dialektik", für Fichte die „Anweisung zum seligen Leben," in welcher seine religionsphilosophischen Gedanken den klarsten Ausdruck gefunden haben, herangezogen werden.

I. Teil.

Schleiermacher hat die „Reden" und „Monologen" erst geschrieben, nachdem er das Fichtesche System kennen gelernt hatte. Beide Werke haben einerseits aus demselben wichtige Züge entliehen, aber andrerseits auch in Hauptpunkten ihm den Krieg erklärt. (vergl. E. Fuchs, S. XIf.; R. Otto, S. XII, R. Haym S. 424; 533). Darum ist im ersten Teile mit der Darstellung des Fichteschen Gottesbegriffs zu beginnen und dann der Schleiermachers zum Vergleich heranzubringen. Es empfiehlt sich aber aus Gründen, die bald einleuchten werden, zuerst die Idee Gottes, soweit sie aus dem Verhältnis des Individuums zu ihm klar wird, darauf Gottes Wesen an sich und sein Verhältnis zur Welt in den Kreis der Untersuchung zu ziehn.

A. Gott und Individuum.

„Die Menschen gehen hin, um die Bergeshöhen zu bewundern und den breiten Lauf der Ströme und den weiten Kreis des Ozeans und die Bahnen der Gestirne, — sich selbst aber lassen sie außer acht, vor sich selbst bleiben sie ohne Bewunderung." (Augustinus, Bekenntnisse).

In der für Fichtes Leben so bedeutungsvoll gewordenen Schrift „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung" wird als Kardinalfrage aufgestellt: Wie kommt der Mensch zum Glauben an Gott? (S. W. V, 179). Dieser Glaube ist nicht etwas, was sich andemonstrieren ließe, was man von anderen erlernen könnte (S. W. V, 178); denn wenn er nicht schon als Anlage im Menschen vorausgesetzt wird, würde sich nur die weitere Frage erheben, wie denn die, bei welchen man darüber in die Lehre geht, zu ihm gekommen seien. Aber auch im Umkreise der Sinnenwelt findet sich

nichts, das zu ihm führt; betrachtet man die Welt vom Standpunkte der Naturwissenschaft aus, so ist sie ein selbständiges, in sich geschlossenes Ganzes, in dem sich alles nach immanenten Gesetzen regelt und von dem aus sich kein Schluß auf ein höheres, sie bedingendes Wesen rechtfertigen ließe. Sieht man sie vom transzendentalen Gesichtspunkte aus an, so ist sie ein Produkt des Ich, ihr kommt also keine Existenz neben demselben zu[1]), und so gelangt man auch von hier aus keinen Schritt weiter (S. W. V, 179ff.).

So ist also jeder Mensch auf sich selbst gestellt: in seiner eignen Brust hat er des Rätsels Lösung zu suchen. Aber ist damit nicht der Willkür Tor und Tür geöffnet? Wenn das Wort gilt: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist" (I. Einleitung in die Wiss.-Lehre S. W. I, S. 434), wird man dann nicht auch sagen müssen: was für einen Gott man habe, sei dadurch bedingt, wes Geistes Kind man sei? Und sieht man nicht in der Tat, wie der Genußsüchtige sich einen Gott zurecht macht, der ihm für diese Welt Schutz und Hilfe und für das Leben nach dem Tode eine ununterbrochene Glückseligkeit verspricht (Appell. S. W. V, 218), wie aber der sittliche Mensch dies Wesen als ein Gebilde niedriger Phantasie mit Abscheu von sich weist und einen ganz anderen Gott verehrt? — Aber so gewiß es nur eine Wahrheit und nur eine Philosophie gibt, die diesen Namen wirklich verdient, so gewiß gibt es auch nur eine wahre Vorstellung von Gott. Dann muß aber unser Glaube an diesen Gott mit zwingender Notwendigkeit sich aus der Vernunft ableiten, sein „Ort im System des Denkens" (Privatschreiben S. W. V. 385) muß sich aufweisen lassen. Es muß dem Gläubigen gezeigt werden können, „daß und wieweit sein Glaube zurecht besteht." („Was in der Vernunft gegründet ist, ist schlechthin notwendig; und was nicht notwendig ist, ist eben darum vernunftwidrig." (S. W. V, 179)).

Die Berechtigung dieses Glaubens ist aber nicht durch das Denken zu erweisen; denn dasselbe geht in „ungezähm-

---

[1]) Vgl. hierzu jedoch unten S. 61 Anm.

tem Fluge" frei hinaus ins Unendliche, es läßt sich nicht begrenzen (Appell. S. W. V, 203; Rückerinnerungen V, 356ff.; cf. auch V, 182). Die ersehnte Gewißheit, die mir das theoretische Erkennen nicht geben kann, finde ich in der „praktischen Vernunft." „Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches ... Es ist ein praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist" (System d. Sittenl. S. W. IV, 169f.).

Welches ist aber dies letzte Gewisse, an dem ich nicht mehr zweifeln darf? Im Gemüte des Menschen herrscht bei allen Freuden und aller Lust des Lebens eine tiefe Mißstimmung, ein Gefühl der Sehnsucht vor, das dem Menschen sagt, das Leben, wie er es führe, könne keineswegs seine wahre Bestimmung sein, sondern es müsse etwas ganz anderes, etwas viel Tieferes und Wertvolleres seinem innersten Wesen entsprechen. („Sage man es, wie man wolle, dieser Überdruß an dem Vergänglichen, dieses Sehnen nach einem Höheren, Besseren und Unvergänglichen liegt unaustilgbar im Gemüte des Menschen." Appell. S. W. V, S. 203f.). Es ist dieselbe apokaradokia, von der schon Paulus (Römer 8) spricht, unter der er sogar die Kreatur seufzen sieht. — Zugleich aber vernimmt dieser Mensch in seinem Innern eine Stimme, die ihn unablässig mahnt: tue deine Pflicht, lediglich um ihrer selbst willen! Indem er nun derselben folgt, findet er, daß er damit sich hinsichtlich seiner Handlung über das Sinnliche erhebt; aber wenn dadurch auch seiner Sehnsucht der schmerzliche Stachel genommen ist: sie bleibt dennoch und fordert eine Freiheit hinsichtlich des ganzen Zustands des Menschen von den Fesseln des Irdischen. Und erst dadurch kommt der Mensch zur Ruhe, daß sich in seinem Herzen die unerschütterliche Gewißheit verbreitet, das pflichtgemäße Handeln mache ihn dieser absoluten Unabhängigkeit und Selbständigkeit gegenüber der Sinnlichkeit würdig, und er werde derselben, als seiner wahren Bestimmung, unbedingt teilhaftig werden. (Appell. S. W. V, S. 203ff.).

Damit hat der Mensch die beiden Angelpunkte entdeckt, um die sich sein ganzes Sein dreht, Angelpunkte, die

ihm durch nichts verrückt werden können, da ihre Gewißheit über aller Erfahrung steht (Appell. V, 205) und man sie nicht aufgeben kann, „ohne sich selbst aufzugeben" (V, 182): 1. der Mensch ist frei und ein souveräner Herr über alles Sinnliche, und 2. diese Freiheit hat den „Endzweck," ihn seiner moralischen Bestimmung zuzuführen, die allein seiner würdig ist. Jede Tat, die er, der Stimme seines Gewissens folgend, vollbringt, zielt auf diesen Zustand hin und bringt ihn demselben näher, möge sie auch in der Sinnenwelt Folgen haben, welche sie wolle. „Diesen Zweck sollen wir schlechthin, müssen wir schlechthin, wenn wir uns selbst treu bleiben wollen, uns setzen. Was wir unsers Orts zu tun haben, um denselben zu befördern, und inwieweit seine Erreichung von uns abhängt, lehrt uns gleichfalls die unmittelbar gebietende, unaustilgbare und untrügliche innere Stimme des Gewissens. Das Gewissen ist es, das in jeder Lage des Lebens, wenn wir nur dasselbe befragen, uns entscheidend sagt, was in dieser Lage unsere Pflicht sei, d. h. was wir in derselben zur Beförderung jenes Zwecks aller Vernunft beizutragen haben. Wir müssen schlechthin jenen Zweck wollen, dieses ist die einige unabänderliche Bestimmung unsers Willens; die besondere, durch Zeit und Lage bestimmte Pflicht ... wollen wir doch nur ... als Teil und Mittel jenes Endzwecks." (Appell. V, S. 205f.). [Anders spricht sich Fichte über das Verhältnis der einzelnen sittlichen Tat zum Endzweck im „Privatschreiben" (V, 390f.) aus; siehe darüber später S. 70].

Diese Überzeugung von dem entgültigen Siege der Moralität ist näher zu bestimmen als Glaube, „das Element aller Gewißheit" (V, 182). „Glaube" ist es schon, wenn ich mich als freies Wesen fasse („Ich bin wirklich frei, das ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligible Welt bahnt und in ihr zuerst festen Boden darbietet." Syst. d. Sittenl. S. W. IV, 54) und der Stimme des Gewissens als einer, die untrüglich den rechten Weg zeigt, vertraue (V, 182; Rückerinnerung. V, 364). Aber sein eigentlicher Kern besteht doch darin, daß ich nicht daran zweifle, jede meiner sittlichen Handlungen werde Folgen nach sich ziehn, welche, einer bestimmten intelligiblen Ordnung gemäß, die

gänzliche Befreiung der Vernunft herbeiführen müssen. „Ich glaube, wenn ich es mir auch nicht so deutlich und nicht in dieser begriffsmäßigen Formel denke, an ein Prinzip, zu Folge dessen aus jeder pflichtmäßigen Willensbestimmung die Beförderung des Vernunftzwecks im allgemeinen Zusammenhange der Dinge sicher erfolgt" (Rückerinnerung. V 364f.). Fichte nennt diese „absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft" die „Seligkeit." (Aber diese ist natürlich nicht als ein Zustand des Genusses, der begehrt wird, aufzufassen sondern als etwas, das der Mensch will, weil es seiner Würde entspricht[1]).

Indem ich nun unerschütterlich glaube, daß allein „moralische Denkart" selig macht, eröffnet sich meinem Auge ein

---

[1]) Man hat Fichte den Einwurf gemacht, sein „Glaube" sei nichts Vernunftnotwendiges, sondern nur ein „bloßes Meinen," so sehr er ihn auch als etwas Gewisses hinstelle. Fichte sucht dagegen zu zeigen, daß er nicht nur gewiß, sondern das Gewisseste sei, das es überhaupt gibt. („Rückerinnerungen" V, 355ff.; „System der Sittenl." IV, 1ff.; bes. 165ff.). Er wirft die Frage auf: wodurch kommt Gewißheit zu stande? Das Kriterium aller Wahrheit (denn Wahrheit ist Gewißheit V 356) kann nicht ein theoretisches sein; es wäre auf diese Art die Richtigkeit des Kriteriums erst wieder zu beweisen, und dieser Beweis erforderte einen neuen und so fort bis ins Unendliche. „Auf diesem Wege ist Gewißheit zu erreichen ebenso unmöglich, als eben auch das Gefühl der Gewißheit zu erklären unmöglich ist. Überdies — ist denn jene Gewißheit ein Objektives, oder ein subjektiver Zustand? Und wie kann ich solchen wahrnehmen, außer durch ein schlechthin ursprüngliches, durch nichts anderes vermitteltes Gefühl?" (V, 356).

Also: „ob ich zweifle oder gewiß bin, habe ich nicht durch Argumentation, ... sondern durch unmittelbares Gefühl. Nur auf diese Art läßt sich subjektive Gewißheit, als Zustand des Gemüts, erklären!" (IV, 169). Dieses Gefühl produziert zwar nicht den Inhalt des Denkens — denselben hat die Urteilskraft herbeizuschaffen, — aber es begleitet jedes Denken mit samt seinem Inhalt; darum ist es nicht nur ein intellektuelles Gefühl, sondern das „erste und ursprünglichste intellektuelle Gefühl, Grund aller Gewißheit, aller Realität und Objektivität" (V, 356f.). Es läßt sich näher — im Gegensatz zu den „ästhethischen Gefühlen der Lust" — als das einer kalten Billigung beschreiben. Es kommt also bei aller Überzeugung auf den Willen an, und es ist daher das Kriterium aller Wahrheit überhaupt ein „praktisches, bei welchem zu beruhen Pflicht ist" (IV, 170). Da nun mein Glaube eine unmittelbare sittliche Überzeu-

ganz neuer Blick; ich erfahre, daß es eine Ordnung gibt, die über alle Gesetze, welche in der Sinnenwelt walten, erhaben ist und mit ihnen nichts gemein hat. Nach dieser handelt der Mensch nicht um der Folgen in der Welt willen, sondern einzig und allein, um seiner Pflicht zu genügen. Sie bewirkt ohne sein Zutun, ja ohne daß er ihren gesetzmäßigen Zusammenhang begreift (Appell. V, 206), daß alles sittliche Handeln (möge auch in der Sinnenwelt daraus folgen, was da will) den Sieg des Guten herbeiführt. So sind wir durch den Glauben in eine völlig „neue Reihe" gekommen, von der aus sich für uns erst eine rechte Weltanschauung ergibt. Ehe der Mensch zu dieser Erkenntnis kam, war die Sinnenwelt für ihn das Ursprüngliche, das Sittliche nur das Abgeleitete; der geschlossene kausale Zusammenhang, in den alles, auch das menschliche Handeln eingespannt erschien, galt als das Reale, die Freiheit nur als Schein: das Schicksal des Menschen wurde von außen, nicht aus seinem Innern erwartet; er war sich selbst „Ausland"[1]).

---

gung ausdrückt, ist er nicht nur etwas Gewisses, sondern das „Gewisse überhaupt, das diejenige Gewißheit, welche alles mein Denken begleitet," erst erklärbar macht. [Vergl. dazu auch den ähnlichen Standpunkt von H. Schwarz: „Das schlichte und doch große Faktum (das Wahlfreiheit beweist) ist das Dasein von Wissenschaft selbst. Wodurch ermöglicht sich denn all und jede Wissenschaft als durch die Wahl zwischen für wahr und für falsch gehaltenen Vorstellungen? ... Wo ... systematische Gliederung, mit anderen Worten Wissenschaft ist, steht notwendig die geistige Tat wahlfreier Wesen dahinter." („Der moderne Materialismus" S. 121)].

Mit Recht hebt Rickert hervor, daß Fichte damit eine „ganz neue Einsicht in das Wesen des Denkens" erschlossen hat. Es gibt nach ihm „für unsere Überzeugungen nicht zwei Fundamente, das Wissen und den Willen, ... es gibt sie hier deshalb nicht, weil der Wille die Grundlage auch für unser Wissen ist." Kopf und Herz dürfen nicht getrennt werden; aber während Forberg das Herz dem Kopf untergeordnet hatte, geht Fichte den umgekehrten Weg. „Das Recht des Glaubens vor dem Wissen ist außer Frage gestellt, und die Versöhnung von Erkenntnis und Religion so im Prinzip erreicht." (Rickert S. 147).

[1]) Die Ermangelung einer sittlichen Gesinnung geht für Fichte Hand in Hand mit einer materialistischen Weltanschauung, ebenso wie der moralische Mensch nach ihm stets Idealist ist.

Jetzt ändert sich alles mit einem Schlage: es existiert im tieferen Sinne des Wortes nur das frei handelnde Ich; die Sinnenwelt mit ihrem bunten Wechsel alles Geschehens ist an sich „nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unsers eignen innern Handelns, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind" (V, 184); sie sinkt zu einem System von Vorstellungen herab, (die ihren letzten Grund im absoluten Ich haben)[1]). Aber aus diesem bloßen Schattenbilde gewinnt sie, vom sittlichen Gesichtspunkte aus, doch wieder eine reale Bedeutung: wir sind ja zum Handeln da; damit wir aber handeln können, muß uns eine Aufgabenwelt erscheinen, sonst ist all unser Tun illusorisch. So wird denn die Sinnenwelt zum „versinnlichten Materialen unserer Pflicht"; ihre Realität beruht auf dem Glauben dessen, den es in der Tiefe seines Herzen dazu drängt, auf einen Stoff in sittlichem Tun gestaltend zu wirken, an einer Dingwelt in unablässiger pflichtgemäßer Arbeit zu „wollen."[2]).

So ist damit der ewigalte, immer wiederkehrende Fehler vermieden, daß man das Ich aus der Sinnenwelt deduziert; es ist der erste Grundsatz der wahren Philosophie zur Anerkennung gelangt: „Das Tun ist nicht aus dem Sein abzuleiten, weil das erstere dadurch in Schein verwandelt würde, aber ich darf es nicht für Schein halten; vielmehr ist das Sein aus dem Tun abzuleiten ... Das Ich ist nicht aus dem Nichtich, das Leben nicht aus dem Tode, sondern umgekehrt, das Nichtich aus dem Ich abzuleiten: und darum muß von dem letzteren alle Philosophie ausgehn." (Syst. d. Sittenl. S. W. IV, 54).

Diese neue „moralische" Ordnung ,die die „Umwertung aller Werte" herbeiführt, ist das „Göttliche" (a. a. O.: V, 185; „Privatschreiben" V, 394). Damit ist aber der Glaube an Gott als vernunftnotwendig erwiesen, da er sich aufbaut

---

[1]) vergl. dazu unten S. 61 Anm.; S. 50ff.

[2]) Für den sittlichen Menschen ist also die Sinnenwelt, wenn er sie als „bloßes Dasein" betrachtet, „leere Erscheinung," Nichtich; sieht er aber darauf, daß sie sich ihm darbietet, damit er sich an ihr moralisch betätige: so bekommt sie dadurch für ihn Bedeutung, Realität, weil er durch sie Werte verwirklicht.

auf dem Bewußtsein unserer moralischen Bestimmung und also unmittelbar im Gemüt erschlossen ist.

Das Glaubensbekenntnis für den religiösen Menschen lautet nun: „Fröhlich und unbefangen vollbringen, was jedesmal die Pflicht gebeut, ohne Zweifeln und Klügeln über die Folgen. Dadurch wird dieses Göttliche uns lebendig und wirklich." (V, 185).

So entsteht Gott also durch Rechttun in den Menschenseelen; wer aus reinem Herzen, in lauterer Gesinnung seine Pflicht erfüllt, in dem ist Gott realisiert, der ist wiedergeboren, ist aus einem „Todesgläubigen" ein „Geistesgläubiger" geworden. Während er vorher in dem Sinnlichen sein Genüge suchte, dadurch aber in seinem selbstsüchtigen Streben stets für sich und stets Oberfläche blieb, ist ihm jetzt der Sinn aufgegangen für den unendlichen Gehalt des sittlichen Lebens. Dieses Göttliche in ihm enthüllt ihm nun eine Abgrundtiefe seines eigenen Wesens, hebt ihn aus seiner Vereinzelung empor und läßt ihn sich eins fühlen mit dem einen göttlichen Wirken, der moralischen Ordnung. Ein solcher Mensch weiß, daß damit etwas Unzerstörbares, etwas Unendliches in ihm geworden ist. Darum: werde ein sittlicher Charakter, wirke mit auf dem großen Arbeitsfeld, das Gott dir erscheinen läßt, „und du wirst Gott erkennen, und während du uns anderen noch in der Sinnenwelt erscheinst, für dich selbst schon hienieden im ewigen Leben dich befinden." (Appell. V, 210).

Wenn man den Zustand der Welt ansieht, so fällt es auf, wie wenige zu diesem „neuen Leben" gekommen sind; es möchte da der Anschein entstehn, als ob nur einige zur sittlichen Erneuerung auserlesen seien. Aber das ist eine Selbsttäuschung der Menschen: vielmehr ist die Anlage dazu in jedem vorhanden[1]); es kommt nur auf ihn an, ob er den wichtigen Schritt tun will, der über sein ganzes Sein entscheidet (Rückerinner. V, 359; Appell. V, 202f.)

---

[1]) Diese Anlage ist dasselbe wie der Seelengrund, das „Fünklein" Eckeharts, das in der Tiefe jedes Menschenherzens glimmt und nur darauf wartet, daß es zur hellen Flamme entzündet werde. cf. H. Schwarz „Der Gottesgedanke" a. a. O. S. 346.

Wer aber sich für Gott und seine Sache bestimmt, über den verbreitet sich eine fröhliche Zuversicht, die ihn auch in den schwersten Lebenslagen nicht verläßt. So konnte Fichte 1799 von sich bekennen: „Ich will es tun (d. h. frei und offen meine Sache bekennen), noch ehe mein Scheiterhaufen gebaut ist; ich will, solange ich mir noch Gehör zu verschaffen hoffen kann, so laut, so warm, so kräftig sprechen, als ich es vermag. Dies zu tun, gebietet mir die Pflicht. Ich will ruhig erwarten, welche Wirkung es haben wird. Diese Ruhe gibt mir mein Glaube. Der Erfolg für meine Person ist mir ganz gleichgiltig. Ich weiß es, und fühle es mit herzerhebender Gewalt, meine Sache ist die gute Sache, aber an meiner Person ist nichts gelegen. Unterlieg ich in diesem Kampfe, so bin ich zu früh gekommen, und es ist Gottes Wille, daß ich unterliegen sollte. Er hat der Diener mehrere, und er wird, wenn seine Zeit kommt, die Sache, die seine eigne Sache ist, ohne allen Zweifel siegen lassen." (Appell. V, S. 196f.).

Man vergleiche auch den herrlichen Siegeshymnus, den Fichte in der Appellation (V, S. 236ff.) anstimmt: was sind die tausend mal tausend Sonnen, die tausend mal tausend Weltkörper, vor denen das Herz des sinnlichen Menschen erbebt, gegenüber dem, der ein reiner, sittlicher Charakter geworden ist? Wenn das ganze unermeßliche All längst vergangen ist, wird er noch sein Haupt stolz erheben können. Ja seine Freiheit ist so unumschränkt, daß er auch Gott selbst gegenüber „frei und aufrecht" dasteht. „Selbst ihm gegenüber seid ihr nicht bedürftig, denn ihr begehrt nichts, als was er ohne euer Begehr tut; selbst von ihm seid ihr nicht abhängig, denn ihr sondert euren Willen nicht ab von dem seinigen. Ihr nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt für euch von ihrem Weltenthron herab." (V, S. 238).

Hiernach könnte der Anschein entstehn, als ob gerade dem Individuum als solchem eine große Bedeutung zukäme; denn wenn es selbst Gott gegenüber solche Unabhängigkeit bewahrt, liegt die Vermutung nahe, daß es in dem, was es Besonderes, im Gegensatz zu allem anderen, darstellt, einen unvertilgbaren Wert in sich schließe. Aber diese Ausdrucks-

weise Fichtes war nur irreführend: er zeigt an anderen Stellen deutlich, daß nur das an den Menschen Wert hat, was als „absolut reine Vernunftform (also als das eine Göttliche, das keine verschiedenen Gestalten annehmen kann) ihnen allen zu Grunde liegt. Es ist die Aufgabe eines jeden, sein Individuelles immer mehr abzustreifen und sich dem einen Göttlichen zu nähern. „Das Objekt des Sittengesetzes ... ist schlechthin nichts Individuelles, sondern die Vernunft überhaupt." „Jeder wird Gott, soweit er es sein darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, daß seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt; eigentliches reines Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung." (Syst. d. Sittenl. IV, 254 und 256. cf. auch IV, 232).

Welch geringe Rolle die Eigentümlichkeit des Individuums überhaupt bei Fichte spielt, geht noch daraus hervor, daß der eigentliche Begriff desselben erst im Naturrecht abgeleitet wird. „Das Individuum muß aus dem absoluten Ich deduziert werden. Dazu wird die Wissenschaftslehre im Naturrecht ungesäumt schreiten. ... Die Bedingungen der Individualität heißen Rechte." (Brief an Jakobi vom 30. August 1795. Citat übernommen von Medicus S. 100)[1]).

---

[1]) Fichte ist hier gewiß nicht so zu verstehn, als ob er die Wertlosigkeit der bloßen Individualität, der natürlichen Entfaltung des besonderen Wesens eines jeden hinstellen, dagegen die tiefe Bedeutung der sittlichen Persönlichkeit, zu der sich ein jeder durch Arbeit an sich selbst entfalten soll, die doch auch etwas durchaus Eigenartiges darstellt, anerkennen wollte. Vielmehr, wenn jeder „reine Darstellung des Sittengesetzes" werden soll, kommt in sein System jenes Abstrakte, das nicht nur das Individuelle, sondern auch das Persönliche vernichtet. Denn das letztere ist doch „geistiges Wesen, ist der Gehalt ideellen Lebens ... in den psychischen Anlagen (H. Schwarz: „Grundfragen" S. 224). Anstatt daß Fichte also das neue Leben in dem Menschen die besonderen psychischen Anlagen desselben vergeistigen, sie dadurch zu etwas Wertvollem umschaffen läßt, soll nach ihm alles dem einen unterschiedslosen Göttlichen entgegenstreben. Ob das nicht doch eine Einwirkung des oft von ihm befehdeten Spinoza ist? (cf. Grundl. d. Wissenschaftslehre S. W.

Der Wert des einzelnen Menschen besteht also nicht in irgend einem Individuellen, sondern darin, daß das eine sittliche Wesen, welches sich in eine Vielheit menschlicher Existenzen auseinanderlegt, auch in ihm vorhanden ist; dieser sein Wert ist um so größer, je mehr er es in sich hat zur Herrschaft kommen lassen. Das wird zwar nie ganz erreicht und ist ein im Unendlichen liegendes Ideal. Wer aber danach mit aller Kraft ringt, muß für alle „Geistesgläubigen" ein Gegenstand der Achtung und Liebe sein, hilft er doch mit, dem einen, von allen „Moralischen" ersehnten großen Ziel näher zu kommen, „der einen großen Einheit des reinen Geistes," in der alle Individuen eingeschlossen werden sollen. (Über die Würde des Menschen. S. W. I, 416). Er handelt nicht mehr für sich allein, sondern für alle und vergißt darüber sich selbst. (Syst. d. Sittenl. IV, 256). Die aber, welche noch säumen, mit Hand anzulegen auf dem gemeinsamen Arbeitsfeld, soll man nicht verachten: denn auch in ihnen ruht das Göttliche, wenn auch vorläufig nur als Anlage; darum ist die Hoffnung vorhanden, daß auch sie eines Tages aus ihrem egoistischen, ihrem Scheinleben erwachen.

Es ist also der Mensch für sich allein, ohne Gott, tot. Aber ist das Göttliche in ihm zum Leben gekommen, so steht er frei und sicher da und fühlt sich über die Welt hoch erhaben. Welch hinreißende Macht liegt in diesen Gedanken beschlossen, die allen Wert in das freie Ich legen und die Dingwelt zu seinem Diener machen, dessen Rolle es ist, eine Zeitlang ihm für seine sittlichen Zwecke das Material zu bieten und dann wieder in das Nichts zu versinken, während das Ich ewig bleibt! Was kann ein solcher Mensch noch fürchten? Und wessen kann er noch bedürfen? — Aber liegt in dieser Größe nicht auch etwas Erschreckendes? Einem solchen kann es wohl so gehn wie dem Wanderer, der im Gebirge den höchsten Gipfel erstiegen hat; er hat längst die Region, wo die bunten Matten, die dunklen Wälder, das pulsie-

---

I, S. 100f.: „Seine (Spinozas) höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wiederfinden ..." u. a. O.]

Vgl. auch Windelband II, S. 225, wo auch ein Einfluß Spinozas auf Fichte angenommen wird.

rende Leben seinen Blick fesseln konnte, hinter sich gelassen und sieht nichts um sich als kahle Felsen und ewigen Schnee. Zuerst schweift sein Auge wohl wie trunken über diese gewaltigen Bergketten und Eisfelder; aber dann erfröstelt er in der tiefen Einsamkeit und sucht wieder die Nähe des blühenden Lebens. So hat sich bei Fichte für den moralischen Menschen „die Welt in ein Reich abstrakter Formen, die immer schattenhafter und unfaßbarer werden," verwandelt (Eucken, „Lebensanschauungen der großen Denker" S. 458)[1]). Es gibt keine Mannigfaltigkeit menschlicher Persönlichkeiten, in denen sich das eine Göttliche in reicher Abwechslung entfalten könnte; es gibt bei ihm keine Welt des Schönen: die Kunstwerke alle, eine Symphonie von Beethoven, ein Bild von Rembrand, sie wären ihm ohne ewigen Gehalt, da er sie mit dem Moralischen in keiner Beziehung findet. Und auch die wissenschaftliche Erkenntnis ist nur Mittel zu dem einen Endzweck: dem Sittlichen. Darum ist es die Frage, ob diese Weltauffassung, so tief und kraftvoll sie ist, auf die Dauer das Gemüt befriedigen kann. (Fichte selbst hat, wie wir weiter sehen werden, später vieles an ihr geändert). Es ist, wie E. Fuchs sagt: „Das ist Fichtes Idealismus, gewaltig und kühn in seiner edlen Unabhängigkeit des sittlichen Charakters von allem, auch dem Größten draußen; aber erschreckend in seiner harten Einsamkeit, das Ich alles, das All die Versinnlichung seines sittlichen Wesens, wirklich vorhanden doch nur das ewige Gesetz des sittlichen Wirkens .. Das Ich mit seinen wahren, sittlichen Zielen ist das Ewige, siegt und bleibt. Der Glaube daran und das Arbeiten nach diesem Glauben, das ist Religion, Gottesglaube. (E. Fuchs, S. 49f.)

Schleiermacher hat diese Schwächen der Fichteschen Gotteslehre empfunden. Zwar erkennt er an, wie fruchtbar das Wirken der jungen idealistischen Philosophie auch für das Gebiet der Religion geworden ist: „Schon sehe ich einige bedeutsame Gestalten eingeweiht in diese Geheimnisse [der Religion] aus dem Heiligtum zurückkehren, die

[1]) Citat bei E. Fuchs, S. 80.

sich nur noch reinigen und schmücken, um im priesterlichen Gewande hervorzugehn" („Reden" 172). Auch ist er darin mit Fichte eins, daß nichts so sehr den Sinn für das Höhere verschließe, als das Aufgehen einer Zeit in rein praktischen Bestrebungen für das bürgerliche Leben, als der Nützlichkeitssinn und die damit verbundene „platte Verständigkeit" („Reden" 144f.; 150f. Monologen 74f.; 78f.; 84f.). Weiter tritt er auf seine Seite, wenn er nicht müde wird den Irrtum abzuwehren, daß der Mensch durch theoretische Auseinandersetzungen und durch ein System von Lehren Gott näher gebracht werden könne („Reden" 26ff.; 134; 141f.). Gott muß im Innern erlebt werden, nur so kann man zu ihm gelangen. Das ist das Gemeinsame dieser beiden Idealisten. — Aber nun geht ihr Weg auseinander: nicht durch moralisches Tun, sondern in einer Erregung und Stimmung des Gemüts wird dem Menschen die Ahnung des Göttlichen nach Schleiermacher erschlossen. „Dem Zauberstabe des Gemüts allein tut sich alles auf" (Denkm., S. 80). In der „ästhetischen Vernunft" nimmt er seinen Ausgangspunkt; und so kommt er, wiewohl er in vielem von Fichte angeregt ist, doch auf diesem neuen Fundamente zu ganz anderen, ganz eigenen Ergebnissen.

Durch die ganzen „Reden" hindurch zieht sich der Gedanke, daß der Mensch dann mit dem Göttlichen eins werde, wenn er in allem Endlichen das Unendliche (das Ewige, das Universum) erblicke. Derselbe ist der Fichteschen Lehre fast diametral entgegengesetzt, da sie das Übersinnliche nur als etwas Sittliches fassen will. Es gilt jetzt, diese Formel ins Auge zu fassen. Was versteht Schleiermacher zunächst unter dem „Endlichen"? Es ist die Welt, wie sie sich in ihrem räumlich-zeitlichen Neben- und Nacheinander und ihrer kausalen Bestimmtheit darstellt. Man ist nach ihm nicht berechtigt, dieselbe für bloße Erscheinungen zu halten, wie Kant es tat, oder gar sie mit Fichte zu einer bloßen „Allegorie," einem nichtigen „Schattenbild" zu stempeln („Reden" 54); die Formen unserer Anschauung und unsers Verstandes sind nicht etwas rein Subjektives in uns, sondern sie sind „die allgemeinen Formen der Wechselwirkung alles ir-

dischen Daseins“ (Lipsius 135). Schleiermacher will sich „die wirkliche Welt“ wahrlich nicht nehmen lassen, er hält an ihrer Realität durchaus fest (Briefwechsel 4,55, den 4. Jan. 1800; cf. auch Dilthey 308; 340).

In diesem Werden, Sein und Vergehn des Irdischen soll der Mensch des Göttlichen inne werden. Man fühlt sich an die Lehre Spinozas erinnert, nach der das Unendliche dem Endlichen immanent ist. Und in der Tat ist Schleiermacher von demselben beeinflußt worden, wie wir aus seinen Spinoza-Studien ersehen. Während er zuerst ganz im Sinne Kants dachte, hat er nach der Bekanntschaft mit dem Philosophen vom Haag die intelligible Welt des ersteren mit der Substanz oder Gottheit des letzteren zusammenfallen lassen (Lipsius 134f.); dieselbe ist nicht mehr etwas Problematisches, sondern sie ist für den, welcher „sub quadam aeternitatis specie zu sehen versteht, in allem Irdischen vorhanden. Aber andererseits ist auch wieder Spinoza durch Kant kritisiert worden: im theoretischen Erkennen kann man nicht über die Grenzen dieses Daseins hinauskommen, das hat die „Kritik der reinen Vernunft“ unumstößlich nachgewiesen; das Unendliche im Endlichen zu fassen gelingt erst dem religiösen Gemüte.

Damit wird Spinoza ins Subjektive übersetzt (Haym 425). Suche in der Flucht des Zeitlichen das Ewige! so heißt es jetzt als Forderung für jeden Menschen. Das ist ungeheuer wichtig für das ganze Verständnis der Auffassung Schleiermachers vom Wesen der Religion. Während Spinoza aus der absoluten Substanz das Endliche ableitet (Eth. I, prop. 16ff.) und so eine bestimmte metaphysische Weltanschauung gewinnt, wurzelt er im Individuellen; er geht von der Erfahrung aus und sucht sie zu begreifen; er bleibt bei dem bloß Äußerlichen derselben nicht stehn, sondern sucht sie bis in ihre Tiefen zu ergründen. Und da entdeckt er, daß über die brutale Tatsächlichkeit des irdischen Geschehens in seiner gesetzmäßigen Verknüpfung und Bedingtheit hinaus sich dem ahnenden Gemüt im Endlichen eine ganz neue Welt erschließt, die nicht zeitlich und räumlich begrenzt ist, die über alle Schranken der Determination erhaben ist (cf. Lipsius 142ff.;

O. Ritschl 46f.; E. Fuchs 317ff.). — Man hat diesen individuellen Standpunkt Schleiermachers häufig übersehn, indem man, allein auf die „Reden" sich stützend, den Eindruck gewann, daß er unter dem Einfluß von Spinoza vom Begriff des Universums aus durch metaphysische Konstruktion zu seiner Formel gekommen sei[1]); jedoch selbst die „Reden" berechtigen nicht zu dieser Auffassung, wie sich zeigen wird; vor allem aber ist zu bedenken, daß sich die in den „Monologen" entwickelten Gedankenreihen, obwohl erst nach den „Reden" entgültig abgefaßt, doch lange Zeit vor der Konzeption derselben bei ihm eingestellt haben (cf. Schiele: „Die Entstehung der Monologen" in der Ausgabe dieses Werks in der „Philos. Bibl."); und diese führen, mit den „Reden" zusammengenommen, notwendig zu unserm Resultat.

Das zeigt sich zunächst, wenn wir zusehen, wie Schleiermacher den religiösen Vorgang (das Erblicken des Unendlichen im Endlichen) phychologisch ableitet. (Vergl. zum Folgend. Dilthey 304; 389f.; O. Ritschl 48f.; 58f.; E. Fuchs 367ff.). Das Wesen der Religion ist Anschauung und Gefühl. „Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen" (Reden S. 50). Aber wie wird der Mensch hierzu fähig? Die große Masse steht wie vor einem Rätsel, wenn sie dazu aufgefordert wird. Ihr ist und bleibt irdisches Geschehen immer nur etwas Endliches, sie kann nichts Tieferes dahinter erblicken.

Nur der sittliche Mensch hat den Schlüssel zu diesem Geheimnis. Dieser findet in sich die ewige Sehnsucht nach Höherem; vor ihm schwebt das Bild eines moralischen Charakters, ein Ideal, nach dem er sich bestimmen möchte,

---

[1]) Dann würde er sich Fichte darin annähern, da letzterer aus dem absoluten Ich heraus die Welt konstruiert und selbst für sich eine gewisse Verwandtschaft mit Spinoza festgestellt hat („Grundlagen d. ges. Wissenschaftslehre" S. W. I, S. 100f.; S. 121f.). Im Verlauf der weiteren Abhandlung aber wird sich zeigen, wie gerade die besondere Schätzung des Individuellen Schleiermacher sowohl von Spinoza als von Fichte trennt.

ohne von der Sinnenwelt daran gehindert zu werden. Je mehr er sich nun nach der Verwirklichung dieses Ideals sehnt und dieselbe anstrebt, desto deutlicher wird in ihm das Bewußtsein, daß er dazu imstande ist, daß er in seinem Innern tatsächlich frei ist (cf. Denkm. 21ff.), daß seinem tiefsten Sein der Wechsel der Erscheinungen nichts anhaben kann. „Es ist der Mensch ein bleibendes Werk, der Anschauung ein unvergänglicher Gegenstand. Nur sein innerstes Handeln, in dem sein wahres Wesen besteht, ist frei, und wenn ich dieses betrachte, fühle ich mich auf dem heiligen Boden der Freiheit, und fern von allen unwürdigen Schranken" (Monol. 14; vgl. auch 10ff.; 100—102). Wer nur auf seine einzelnen Handlungen schaut, wer nur die Wellen des Stroms der Zeit in ihrem Dahingleiten mit dem Auge verfolgt, der ist ein Sklave der äußeren Welt und ihrer Ereignisse, wer aber diese sittliche Selbstanschauung übt, für den offenbart sich hinter diesem Veränderlichen und Unbeständigen etwas Festes, Einheitliches, Ewiges, das nicht im Strom mit hinabrollt: das ist sein freies geistiges Wesen (Monol. 25). Aber dieses ist ihm damit nicht als ein Fertiges gegeben, bei dem er sich beruhigen könnte, sondern es tritt ihm entgegen als etwas, das einer steten Entwicklung bedarf, als ein lebensvolles Ziel, das er in unablässiger Arbeit an sich selbst erreichen soll. (Monol. 104).

Seine eigene Art aber kann der Mensch nur erfassen und bilden, wenn er sich von anderen unterscheidet. So muß neben die Selbstbeobachtung notwendig die Anschauung der anderen treten. Aber wie kann man in das Herz der anderen blicken? Nur dadurch, daß das Individuum sein eigenes (inneres und äußeres) Handeln stets mit seinem Geiste begleitete, entstand ihm allmählich ein festes Bild seines innersten Seins. Hierdurch besitzt es Verständnis und Übung, vom äußeren Tun auf das wahre Wesen zu schließen, und wird fähig, auch das verborgene Gemüt der Mitmenschen zu erkennen wie sein eigenes (Monol. 50f.). Dadurch wird ihm erst die Bedeutung seiner eignen Persönlichkeit klar, sein Platz in der Menschheit, den es auf besondere Weise ausfüllen soll. So kann Schleiermacher sagen: „ Keine köstlichere

Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemüts zu sich selbst geredet hat: denn sie gewährt ihm das Größte, das es gibt, in ein freies Wesen den offenen, ungestörten Blick" (Monol. 3). Um die anderen aber verstehn zu können, muß man „allgemeinen Sinn" besitzen, der rastlos über sich hinaus und in das Herz der anderen einzudringen strebt und ihnen wieder in das eigne Innere zu schauen gewährt. Dieser Sinn kann nur in und mit der Liebe bestehn; denn ohne liebevolles Eingehn auf die Eigentümlichkeiten der anderen wird der Blick kalt an ihren Schwächen haften bleiben und nicht bis zu ihrem oft in der Tiefe verborgenen Werte vordringen. „Ja Liebe, du anziehende Kraft der Welt! Kein eigenes Leben und keine Bildung ist möglich ohne dich, ohne dich müßt alles in gleichförmige rohe Masse zerfließen!" (Monol. 51; cf. auch 62ff.). Auf diese Weise wird es möglich, mit einem andern Menschen zu verschmelzen (Monol. 114), es entsteht eine Harmonie der Geister untereinander (Monol. 81), die in schönen Akkorden das Leben der einzelnen begleitet; ja das gläubige Gemüt, der „prophetische Bürger" der Zukunft erwartet eine spätere Welt, in der alle Menschen sich zu einer großen sittlichen Gemeinschaft zusammengeschlossen haben (Monol. 89; cf. Reden 229f.; 234).

Die Menschheit aber wieder kann man nur verstehn, wenn man den Blick in das unermeßliche Gebiet der Welt erweitert, da die erstere von der letzteren nur ein Teil ist und die Bedeutung des Teils nur im Ganzen begreiflich wird. Derjenige, welcher an der Menschheit gelernt hat, aus ihren inneren und äußeren Taten den Kern ihres Wesens zu erfassen, wird dieses Verständnis nun auf das Geschehen im großen Weltall anwenden; dabei entsteht ihm das Bild eines einheitlichen geistigen Wesens, das alles beherrscht und durchdringt, dessen unablässige Handlungen die irdischen Begebenheiten sind. „Mein ganzes Wesen kann ich nicht vernehmen, ohne die Menschheit anzuschauen, und meinen Ort und Stand in ihrem Reich mir zu bestimmen; und die Menschheit, wer vermöchte sie zu denken, ohne sich mit dem Denken ins unermeßliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes zu verlie-

ren." (Mon. 24). „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schoße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und so alles Einzelne als einen Teil des Ganzen, alles Beschränkte als eine Darstellung des Unendlichen hinnehmen, das ist Religion." (Reden 56; cf. auch 57f.).

Wie bei der Betrachtung der Menschheit nur der allgemeine Sinn und die Liebe den Blick über das einzelne hinaus zum innern Wesen vordringen ließ, so auch hier. „Umsonst ist alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt; denn um die Welt anzuschauen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in Liebe und durch Liebe. Darum sind beide so innig und unzertrennlich verknüpft; Sehnsucht nach Liebe [so nach der Ottoschen Korrektur] ist es, was ihm zum Genuß der Religion hilft (Reden 89; s. auch 161f. — cf. Lipsius 151f.). Weil Spinoza diese Liebe besaß, war er mehr als ein zünftiger Philosoph, war er ein religiöses Genie: „Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe, in heiliger Unschuld und tiefer Demut spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch er ihr liebenswürdiger Spiegel war." (Reden 54f.). — Hiernach ist es nur natürlich, daß Schleiermacher ebenso wie Fichte die religiöse Anlage bei allen Menschen voraussetzt. Jeder wird mit derselben geboren, sie kommt aber leider nur in einigen zum Durchbruch, weil nur diese den „Sinn fürs Universum" und die Liebe zu ihm zur Entfaltung bringen. Oft ist die Umgebung daran schuld, die die Sehnsucht nach dem Unendlichen im Keime erstickt bei den jungen Gemütern durch ihre „Aufklärerei," welche nichts „Übernatürliches" gelten lassen will. (Reden S. 144f.).

Es wäre nun aber eine Täuschung, wenn der religiöse Mensch glaubte, durch seine Anschauung das Göttliche in seinem „An sich" zu erfassen; dieses entzieht sich ihm völlig, er erlebt vielmehr immer nur den Eindruck desselben auf

sein Gemüt und macht sich danach selbst das Bild des hinter diesem Handeln stehenden Universums. (Ist es dem Menschen doch auch unmöglich, die „Substanz" seines eignen Ich zu erfassen). Der Versuch, „in die Natur des Unendlichen einzudringen," ist nicht Religion, sondern Mythologie. (Reden 56ff.).

Bei aller Anschauung findet ein Zusammenwirken Gottes und des Menschen statt, der Mensch ist der Anschauende, das Universum das Angeschaute. Man hat das nun fälschlich so aufgefaßt, als ob nur das Göttliche das Aktive sei und der Mensch sich immer passiv verhielte. (So Haym 428, Lipsius 164 u. a.). Dann wäre der ganze Vorgang etwas rein Mystisches[1]). Jedoch wer die psychologische Grundlage desselben in der Weise, wie sie oben dargestellt ist, anerkennt, wird sich mit dieser Erklärung kaum zufrieden geben können. Daß das Gemüt überhaupt fähig ist, das Ewige in den irdischen Geschehnissen zu erleben, beruht doch mit auf der Selbsttätigkeit des Subjekts: daß dieses sich zu einem sittlichen Charakter gemacht, daß es seinen „Sinn" an der Menschheit gebildet hat, ist die Grundbedingung dabei. Und damit nicht genug: es ist weiter erforderlich, daß ein unwiderstehlicher Trieb, eine Sehnsucht dazu drängt, über alles Endliche hinauszugehn. „Mit großer Andacht kann ich der Sehnsucht junger Gemüter nach dem Wunderbaren und Übernatürlichen zusehn. Schon mit dem Endlichen und Bestimmten zugleich suchen sie etwas anderes, was sie ihm entgegensetzen können; auf allen Seiten greifen sie danach, ob nicht etwas über die sinnlichen Erscheinungen und ihre Gesetze hinausreiche; und wie sehr auch ihre Sinne mit irdischen Gegenständen angefüllt werden, es ist immer, als hätten sie außer diesen noch andere, welche ohne Nahrung vergehen müßten. Das ist die erste Regung der Religion. Eine geheime unverstandene

[1]) Hiernach wäre der Unterschied zwischen Schleiermacher und Fichte vor allem dahin zu bestimmen, daß der letztere durch das (sittliche) Handeln das Individuum Gott erfassen läßt, während der erstere in rein passiver Hingabe, in einem rein mystischen Akte die Vereinigung des Menschen mit dem Universum sieht. Aber so einfach ist das Verhältnis zwischen den beiden doch nicht zu bestimmen.

Ahnung treibt sie über den Reichtum dieser Welt hinaus" (Reden 145; cf. auch 65; 54; 31). So strebt also das religiöse Gemüt in aktiver Bewegung dem Universum entgegen. Aber auch in dem Moment des Zusammenströmens beider verhält sich dasselbe nicht rein leidend: sondern wie bei jeder sinnlichen Anschauung nach Schleiermacher nicht nur eine Wirkung der Außenwelt vorliegt, sondern der Mensch aus diesem Gegebenen durch seine Anschauungs- und Verstandesformen die Dinge erst bildet (Mon. 15 und 16), so muß auch bei jeder religiösen Vereinigung mit dem Universum „die schöpferische Kraft des Menschen, die Fantasie" tätig sein, damit derselbe hinter der Handlung des Göttlichen aufs Gemüt ein einheitliches Wesen, das „Individualität und Charakter" hat, schauen kann (Red. 56f; vgl. auch S. 72, wo Schleiermacher von dem „Schaffen des religiösen Sinns" spricht).

Ist demnach zwar das Anschauen des Universums nichts unmittelbar Gegebenes (ebenso wie die sittliche Selbstanschauung), so ist es doch etwas Ursprüngliches. Es ist ein unmittelbares Erleben, ein unmittelbares Erfassen des ewigen Wesens in allen irdischen Wechselfällen. Als solches muß es stets mit einem religiösen Gefühl verbunden sein (wie ja auch die sinnliche Anschauung von sinnlichen Gefühlen begleitet ist), einem Gefühl des Ergriffenseins vom Göttlichen, welches die ganze Seele von Grund aus aufregt. (Denn eine Anschauung ohne Gefühl ist nicht durch ein eigenes Erlebnis gebildet, sondern von anderen übernommen; umgekehrt ist Gefühl ohne Anschauung etwas Nachgeahmtes, nichts Ursprüngliches. cf. E. Fuchs, Dissert. 37). Es kann nun, je nach den Umständen, entweder die Anschauung oder das Gefühl die Oberhand gewinnen; entweder nämlich kann das letztere zu einer solchen Heftigkeit anwachsen, daß man darüber den Gegenstand und sich selbst vergißt, daß „die ewige Welt auf die Organe unsers Geistes so wirkt, wie die Sonne auf unser Auge, wenn sie uns so blendet, daß nicht nur in dem Augenblicke alles übrige verschwindet, sondern auch noch lange nachher alle Gegenstände, die wir betrachten, mit dem Bilde derselben bezeichnet und von ihrem Glanze

übergossen sind" (Reden 67f.); oder aber das Anschauen kann den Geist so intensiv beschäftigen, daß das Gefühl sich nur schwach zu entfalten vermag. Jedoch ist der letztere Zustand der weniger wertvolle, denn es bestimmt „die Stärke dieser Gefühle den Grad der Religiosität" (Red. 68). Verbunden sind diese beiden Elemente des religiösen Erlebnisses aber nur in dem unmittelbaren Moment, wo der Mensch mit dem Universum ganz eins ist, (ebenso wie bei der sinnlichen Wahrnehmung der Sinn und sein Gegenstand nur zuerst ungetrennt sind); und dieser ist daher die eigentliche Blüte der Religion. „Jener geheimnisvolle Augenblick ..., ehe noch Anschauung und Gefühl sich trennen, ... ich weiß, wie unbeschreiblich er ist und wie schnell er vorübergeht ... Könnte und dürfte ich ihn doch aussprechen, andeuten wenigstens, ohne ihn zu entheiligen! Flüchtig ist er und durchsichtig wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung; ja nicht wie dies, sondern er ist alles dieses selbst. Schnell und zaubrisch entwickelt sich eine Erscheinung, eine Begebenheit zu einem Bilde des Universums. So wie sie sich formt, die geliebte und immer gesuchte Gestalt, flieht ihr meine Seele entgegen, ich umfange sie nicht wie einen Schatten, sondern wie das heilige Wesen selbst. Ich liege am Busen der unendlichen Welt: ich bin in diesem Augenblick ihre Seele, denn ich fühle alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie mein eigenes, sie ist in diesem Augenblick mein Leib, denn ich durchdringe ihre Muskeln und ihre Glieder wie meine eignen, und ihre innersten Nerven bewegen sich nach meinem Sinn und meiner Ahnung wie die meinigen. Die geringste Erschütterung, und es verweht die heilige Umarmung, und nun erst steht die Anschauung vor mir als eine abgesonderte Gestalt ... und nun erst arbeitet sich das Gefühl aus dem Innern empor." (Reden 73f.). — Niemand kann einen solchen Augenblick allein durch eigene Kraft erzeugen; nur dem empfänglichen Sinn, der sich in Sehnsucht dem Universum entgegenneigt, wird er zuteil. Er wird durch ein einzelnes Geschehen wachgerufen und schwindet mit demselben wieder, indem nun der „Reflex"

die beiden Elemente von einander trennt. Aber die Anschauung soll noch lange in der Erinnerung haften bleiben, und das Gefühl, das dabei im Menschen erregt ist, soll noch lange in ihm nachklingen, wie die berührten Saiten eines Musikinstruments noch weiter forttönen: denn nur dadurch kann die stete Verbindung mit dem Universum, die dem religiösen Menschen Lebensbedürfnis ist, bestehn (Reden 298).

Diese Momente des unmittelbaren Erlebens und die nachklingenden Gefühle also sind es, die den Menschen mit dem Universum verknüpfen. In dem Maße, als sie fehlen, ist er im Zustande des Verderbens, der „Feindschaft" gegen die Gottheit; er ist im Sinnlichen aufgegangen und hat sich dadurch im egoistischen Streben für sich allein gestellt. Es ist nun das fortwährende Bestreben des Göttlichen, das Entfremdete durch „Erlösung" aus diesem Zustande zu befreien. Denn in der Gottheit muß der Mensch[1]) nach dem religiösen Erlebnis das Walten einer unendlichen Macht erblicken, die alles zu sich heraufziehn, zu sich emporbilden will. Wo das Verderben zu groß ist, wo der Prozeß der Auflösung schon zu weit fortgeschritten ist, vernichtet sie das Entgegenstrebende, damit es nicht noch weitere Kreise mit sich in den Abgrund reiße. Wo aber noch eine Rettung möglich ist, läßt sie Mittler erscheinen, Heroen der Religion, die den Zusammenhang zwischen den Erlösungsbedürftigen und dem Universum herzustellen berufen sind. Dieselben erziehen dann die im Sinnlichen Aufgehenden zur religiösen Anschauung und erschließen ihnen immer neue Gebiete derselben — nicht durch Lehren, sondern indem sie sich selbst darstellen und mitteilen. „Ein solcher ist ein wahrer Priester des Höchsten, indem er ihn denjenigen näher bringt, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind; er stellt ihnen das Himmlische und Ewige dar als einen Gegenstand des Genusses und der Vereinigung,

[1]) Nach „Reden" 291ff. ist hier allerdings nur vom Christentum, nicht von der Religion im allgemeinen die Rede. Aber S. 293ff., 308ff. sieht man doch deutlich, daß Schleiermacher den Kern des Christentums, der diese Gedanken in sich birgt, als unvergänglich und als das Wesen der Religion überhaupt ansieht. — Cf. auch Haym 433.

als die einzige unerschöpfliche Quelle desjenigen, worauf ihr ganzes Dichten gerichtet ist. So strebt er, den schlafenden Keim der besseren Menschheit zu wecken, .. das gemeine Leben in ein höheres zu verwandeln, die Söhne der Erde auszusöhnen mit dem Himmel, der ihnen gehört" (Reden 12; vgl. auch 291ff.). — Ein solcher Mittler war Christus; aber er war nicht der einzige, oder der Mittler schlechthin; vor ihm und nach ihm sind solche aufgetreten, und er selbst hat nie behauptet, daß ohne ihn die Menschheit nicht mit dem Universum eins werden könne. Er hat nur die Anschauung des Ewigen in dieser Tiefe zuerst erfaßt. Aber das Göttliche ist viel zu reich, als daß es sich an einen Punkt der Vergangenheit bände und nicht immer neue Mittler, Persönlichkeiten mit neuer Darstellungsgabe, mit neuen Anschauungen und Gefühlen hervorbrächte. (Reden 301ff.).

Wenn wir nun untersuchen, ob diese „Anschauung" Schleiermachers mit der sittlichen Selbstanschauung Fichtes Ähnlichkeit hat, so fällt gleich auf, daß beide in dem Anfangspunkte übereinstimmen: der Mensch finde, indem er sich selbst beobachte, sich als freies Wesen. (Daß auch hier schon ein Unterschied vorliegt, indem das Verständnis des Menschen von sich als freiem Wesen bei Schleiermacher doch letztlich etwas Gewordenes und nichts unmittelbar Gegebenes ist wie bei Fichte, wird sich im Folgenden noch deutlicher zeigen). Aber während Fichte in diesem Resultat das Absolute gewonnen zu haben meint und daran geht, aus demselben die Welt der Erfahrung abzuleiten, vermeidet Schleiermacher alle Folgerungen, die über die Erfahrung hinausgehn; (wir haben es bei ihm mit einem Gedanken der Ethik und nicht mit einer „Grundlegung der Metaphysik" zu tun); er zeigt sich darin ganz als Kantschüler. Die Welt des Übersinnlichen ist ihm ein Geheimnis, das er achtet. Die Vernunft besitzt keinen Schlüssel für dasselbe, auch die „moralische" nicht. Hier wird dem Menschen nur Antwort, wenn er sich vor dem Unendlichen beugt mit empfänglichem Gemüt. — Weiter sprechen beide davon, daß die Anschauung, durch welche der Mensch seiner Freiheit gewiß werde, auf Glauben

beruhe, und daß dieser Glaube durch eine Tathandlung, nicht durch ein Wissen gewomnnen werde (vergl. für Schleiermacher Monol. 107; 115). Aber der Begriff „Glaube" ist bei beiden doch wieder etwas wesentlich Verschiedenes; bei Fichte ist er als moralischer aufgefaßt; bei ihm ist überhaupt alle Gewißheit eine moralische (vgl. oben S. 18f. Anmerk.); selbst die theoretische Erkenntnis „setzt den Willen zur Wahrheit als letzten Grund der Gewißheit voraus." (vgl. Rickert S. 145). Dadurch gewinnt er den Vorteil, Wissen und Glauben aus einem Prinzip abzuleiten. Bei Schleiermacher ist der Glaube, vermöge dessen der Mensch sich als freies Wesen empfindet, schon mit einem religiösen Elemente vermischt und kein rein moralischer zu nennen: denn die letzte Bedeutung der Freiheit geht dem Menschen erst dann auf, wenn in ihm über die Anschauung der Menschheit hinaus der Sinn für die des Universums erwacht ist; das ist aber doch ein religiöser Vorgang. Das Erkennen vollends ist nach ihm (ebenso wie nach Kant) eine Funktion für sich, die er der Tätigkeit der moralischen Vernunft nicht unterordnen will (Reden 40ff.).

So kommt es denn weiter, daß ihm die religiöse Anschauung des Universums dasselbe als eine geheimnisvolle Macht offenbart, welche in allem Endlichen wirkt, auf welchem Gebiete es auch liegen möge; ferner daß diese Anschauung mit dem stärksten Gefühle verbunden sein muß, wenn sie Wert haben soll. Für Fichte dagegen kann die intelligible Welt nur etwas Sittliches sein, nämlich die moralische Weltordnung, und die Gefühle sind aus diesem Zusammenhang durchaus auszuschalten, da sie das klare Wesen des Moralischen nur trüben können. Und wenn letzterer nun den Glauben an die göttliche Weltregierung als vernunftnotwendig hinzustellen sucht, seinen „Ort" aufzeigen will, so handelt er, da sein metaphysisches System keine Lücke zuläßt, wieder durchaus folgerichtig; ebenso wie es Schleiermacher tut, wenn er Anschauen und Fühlen des Universums von allem Systematisieren fern hält. So zeigt sich, daß der Begriff der Anschauung bei beiden — trotz scheinbarer Ähnlichkeit in einigen Punkten — doch völlig verschieden aufgefaßt ist und eine durchaus verscheidene Rolle spielt.

(Ob übrigens Schleiermacher zu demselben durch Fichte gekommen ist, ist strittig. vgl. E. Fuchs S. 323ff., der sich dafür ausspricht, anders z. B. Dilthey a. a. O. S. 341ff.).

Es war bisher immer nur davon geredet worden, daß der religiöse Mensch in allem Endlichen das Ewige erblicken könne. Schleiermacher spricht sich aber auch über die einzelnen Gebiete des Endlichen, auf denen sich die Anschauung abspielen kann, näher aus. Es sind das die Natur, die Menschheit in ihrem Sein und Werden (wobei das Individuum eine besonders wichtige Stellung einnimmt), und endlich das Reich, in das der Mensch nur gelangt, wenn er sich vermöge der Ahnung über sich selbst erhebt. Bevor wir auf die einzelnen näher eingehn, soll hier noch einmal an Schleiermachers Verhältnis zu Spinoza erinnert werden. Es wird soviel von seinem Spiozismus geredet, ohne daß man sich immer den großen Unterschied, der zwischen der Denkart der beiden besteht, klar macht. (Vgl. z. Folgd. Dilthey 322ff.; Lips. 137ff.; Windelband „Lehrbuch der Geschichte der Philosophie" § 31, 5ff.). Nach dem Weisen vom Haag wird das Wesen der unendlichen Substanz durch ihre Attribute ausgedrückt — deus sive omnia ejus attributa (Eth. I, prop. 19); diese existieren aber wieder in den zahllosen Modifikationen. Das Ganze dieser Modi ist nun zwar, sofern sie eben das Unendliche in sich tragen, unendlich. Jede Begrenzung aber des Unendlichen in seine Teile würde eine Beschränkung und — omnis determinatio negatio — Verneinung sein (Eth. I, 13; Epist. 59). Das unendliche Sein aber ist Vollkommenheit und als solche Bejahung. Darum kann die Unterscheidung der einzelnen Dinge von einander nur dem Reflex angehören, nur Schein sein. So ist die Realität der Einzeldinge Imagination (Eth. II 40; 44). Durch diese Ausführungen kommt ein Zwiespalt in Spinozas System; denn es erfordert die Realität der Einzeldinge, weil sonst die Attribute und Modi in ihrem Unterschiede von einander keine objektive Giltigkeit haben können; diese aber ist in dem ganzen Gebäude unentbehrlich, soll nicht alles schließlich in einem unterschiedslosen Einerlei aufgehn. Spinoza kann „nicht über

den Gegensatz des unterschiedslosen Unendlichen und des endlichen Individuums" hinwegkommen.

Von der Verwickelung in dies unlösbare Problem ist Schleiermacher freigeblieben. Er hält durchaus an der selbständigen Bedeutung der Einzeldinge fest, ohne sie als Negation zu fassen. Indem er dann das Einzelne als „positiven Ausdruck, als Spiegel des Universums ansieht" (Dilthey 325), das sich in unerschöpflichem Gestaltenreichtum individualisiert, hat er sich davor bewahrt, das Universum in einzelne Teile auseinanderfallen zu lassen. („Wie kommt Eure Praxis zu der armseligen Einförmigkeit, die nur ein einziges Ideal kennt und dieses überall unterlegt? Weil es Euch an dem Grundgefühl der unendlichen und lebendigen Natur fehlt, deren Symbol Mannigfaltigkeit und Individualität ist. Alles Endliche besteht nur durch die Bestimmung seiner Grenzen, die aus dem Unendlichen gleichsam herausgeschnitten werden müßten. Nur so kann es innerhalb dieser Grenzen selbst unendlich sein und eigen gebildet werden, und sonst verliert Ihr alles in der Gleichförmigkeit eines allgemeinen Begriffs" (Reden 53; vergl. auch 90ff.; Monolog. 40)). Diesen tieferen Begriff der Individualität hat ihn wohl kaum Leibniz gelehrt, wie oft angenommen wird, nach welchem die Monade zwar auch einen lebenden Spiegel des Universums (miroir vivant, cf. „Principe de la nature" 3 u. a. O.) darstellt. Aber er konnte dessen metaphysischen Begriff von den Monaden nicht gebrauchen, nach welchem dieselben gehindert sind, „in einen Aggregatzustand zu treten" (Denkm. 73), und er fand, daß seine Notwendigkeit auch keineswegs bewiesen sei. Der künstlerische Geist des Plato (vgl. Reden 168f.; Kritik der Sittenlehre 90f.) und vor allem der Freundeskreis zu Berlin der Henriette Herz, der Eleonore Grunow und Friedrich Schlegels (Monolog. 126f.; 114ff.; 44f.) hat ihn erst dahin geführt, in allen Einzelwesen eine Fülle lebendiger, in Wirkungsgemeinschaft stehender Abspiegelungen des Unendlichen zu schauen. (Wie ganz anders diese Auffassung und Schätzung des Individuellen als bei Fichte ist, darüber später).

Dies Einzelne ist nun auf den drei oben genannten Gebieten zu finden. Zunächst bietet es sich in der Naturan-

schauung dar. Aber sie ist doch für Schleiermacher nur gewissermaßen ein Vorhof in den heiligen Tempel des Unendlichen. Vor allem fällt uns hier auf, daß das, was in der Natur so einfach und unmittelbar auf unsere Sinne wirkt, ganz in den Hintergrund geschoben wird: es ist die Freude an der Schönheit der Erde mit ihren ragenden Gebirgen und grünen Tälern, mit ihren rauschenden Meeren und all ihren bunten Erscheinungen, sowie die staunende Bewunderung vor den gewaltigen Kräften, die ihr Wesen in ihr treiben. Auch die räumliche Unendlichkeit kann auf den religiösen Sinn keinen Eindruck machen: der Gedanke an die tausend und aber tausend fernen Welten, den der Sternenhimmel im Menschen wachruft, wirkt nur darum so gewaltig, weil unsere Sinne gegenüber diesen ungeheuren Stoffmassen zu schwach sind und ihnen darum eine Bedeutung zuschreiben, die ihnen tatsächlich nicht zukommt. Schließlich ist jeder einzelne Körper ebenso unendlich, wie alle diese Sonnen. Was dagegen in der Tat das Gefühl des Ergriffenseins vom Universum im Menschen wachruft, sind die Gesetze, die in der äußeren Welt herrschen. „Erhebt Euch zu dem Blick, wie diese alles umfassen, das größeste und das kleinste, die Weltsysteme und das Stäubchen, welches unstät in der Luft umherflattert, und dann sagt, ob ihr nicht anschaut die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt" (Reden 82f.). In noch stärkerem Maße aber gilt das von den scheinbaren Störungen in dem gesetzmäßigen Laufe des Geschehens, da dieselben auf einen tieferen Zusammenhang hinweisen, der zu fein ist, als daß er sich unserm Auge erschlösse. Diese hohe Schätzung der Regeln und Anomalien läßt eine Beeinflussung durch Spinoza vermuten (vgl. H. Schwarz: „Grundfragen" S. 200f.).

Aber die äußere Welt wird erst verständlich für den, der es gelernt hat, in dem Menschenherzen zu lesen: denn alle Eindrücke, die wir von der Natur bekommen, empfangen erst dadurch ihre Bedeutung, daß sie seelische Stimmungen auslösen, und so ist es letztlich das „menschliche Gemüt, worauf die Religion hinsieht." Unser aller Geschichte ist erzählt in der „heiligen Sage," nach welcher dem ersten Menschen der

Sinn für die Welt erst dann aufging, als er eine mitfühlende Brust gefunden hatte, die dasselbe empfinden konnte wie er. Erst da verstand er die Stimme der Gottheit in der Natur. In der Menschheit zeigt sich nun der ewige Geist als der vollendete Künstler, welcher die verschiedensten Individualitäten ins Leben ruft, jede mit besonderen Anlagen, Aufgaben, mit verschiedenem Wert, und doch alle im Ganzen notwendig und wertvoll, damit die Melodie des Weltgeschehens nicht eintönig, sondern in vollen harmonischen Akkorden erklinge (Reden 87ff.).

Das religiöse Gemüt wird die Menschheit auch in ihrem Werden betrachten und darin das Wirken einer ewigen Macht spüren (Reden 99ff.). Da zeigt sich denn, daß die Gottheit nichts Starres, Totes duldet, sondern daß sie unablässig tätig ist, dasselbe zu vernichten und das Lebensfähige in eine höhere Stufe des Daseins hinaufzuheben. „Das Rohe, das Barbarische, das Unförmliche soll verschlungen und in organische Bildung umgestaltet werden. Nichts soll tote Masse sein, die nur durch den toten Stoß bewegt wird, und nur durch bewußtlose Friktion widersteht: alles soll eigenes zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben sein." (Reden 103). Durch alles hindurch waltet die ewige Liebe; und auch da, wo scheinbar in dem Untergang ganzer Völker nur ein Zerstörungsprozeß vorzuliegen scheint, ist sie nur tätig, höheren Stufen der Geistesbildung den Boden zu bereiten. — Der Gedanke der Evolution tritt hier deutlich zu Tage: aus einer rohen, unförmigen Masse entwickelt die Gottheit im Laufe der Zeiten zu immer größerer Vollkommenheit das organische Leben, dessen vorläufiger Gipfel die Geisteswelt ist. [Wie konsequent Schleiermacher diesen Entwicklungsgedanken durchgeführt hat, zeigt sich unter anderem auch darin, daß er Christus nicht als den Mittler ansieht, wie alle evangelischen Theologen vor ihm, sondern nur als einen der Mittler des Christentums (wie oben gezeigt): da sich auch die Religion zu immer höheren Stufen hinaufhebt (cf. V. Rede), muß es eine Reihe von solchen geben, die in aufsteigender Linie immer höhere Wahrheiten derselben erschließen.]

„Von diesen Wanderungen durch das Gebiet der Menschheit kehrt dann die Religion mit geschärfterem Sinn ... in das eigne Ich zurück, und sie findet zuletzt alles, was sonst aus den entlegensten Gegenden zusammengesucht wurde, bei sich selbst" (Reden 98). Das Ich entdeckt sich als Mikrokosmos (Reden 98ff.). Und so ist es verständlich, wenn Schleiermacher Selbstanschauung und Anschauung des Universums Wechselbegriffe nennt. (Denkm. S. 118, 34 und 35, ca. 1800). Hier zeigt sich am deutlichsten die hohe Schätzung, die er der Persönlichkeit entgegenbringt. — Dem scheint eine Stelle der „Reden" zu widersprechen, die an Fichte anklingt, in welcher gefordert wird, man solle seine „Individualität vernichten und im einen und allen leben," man solle die „Umrisse der Persönlichkeit" allmählich erweitern und sich „ins Unendliche verlieren" (S. 131f.); aber der Widerspruch hebt sich auf, wenn wir nach dem vorigen bedenken, daß das religiöse Subjekt erst dann seinen Gipfelpunkt erreicht hat, wenn es in vollendeter Weise ist, was es sein soll: eine Welt im Kleinen, wenn es sich nicht mit seiner eignen Art begnügt, sondern in durstigen Zügen das Wesen der ganzen Menschheit in sich aufsaugt. Dabei bleibt es aber doch eine selbständige Persönlichkeit, eine besondere Welt für sich. Dieser Gipfelpunkt ist nun nicht etwas, zu dem der Mensch ohne Mühe von selbst gelangt, sondern er will in unablässiger Arbeit errungen sein. Der Mensch ist nicht nur „Subjekt," sondern auch „Objekt" des Handelns: an sich selbst wirken, sich veredeln, immer reiner und schöner das Universum in sich abbilden, das ist sein eigentlicher Lebensberuf (Reden 53; Monol. 104). Dadurch erhebt er sich über die Schranken der Zeit: indem er das Unendliche in sich (und allem Endlichen) anschaut, ist er ewig und über die „flüchtige Gegenwart" hinweggehoben. Er erlebt in sich Werte, die keine Zeit zerstören und aufheben könnte, die von unvergänglichem Wesen sind. (Monol. 28; Reden 133: „Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in einem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.").

Hier scheint aber Schleiermacher in unlösbare Schwierigkeiten geraten zu sein: er spricht das eine mal davon, daß

der Mensch sich erst zu dem machen solle, „was er ist," und setzt damit dessen Freiheit voraus; dabei soll der Mensch aber das andere mal in allem Geschehen, auch in seinen sittlichen Handlungen, einen Vorgang des Universums anschauen und damit seine Abhängigkeit, sein Bestimmtsein durch dasselbe anerkennen. Der erste Gedanke ist in den „Monologen," der zweite in den „Reden" ziemlich einheitlich und einseitig durchgeführt. Die Lösung des Rätsels muß man in jenem mystischen Vorgange finden, in jenem „Principium individui" (vgl. Brief an Brinkmann: Brr. IV, 59), das er in der V. Rede schildert. Hiernach entsteht ein neuer Mensch, indem „ein Teil des unendlichen Bewußtseins sich losreißt und als ein endliches an einen bestimmten Moment in der Reihe der organischen Evolutionen sich anknüpft." (Reden 266). Danach ist das entstehende Individuum ganz ein Werk des Universums, und der Mensch wäre töricht, wenn er in Prometheischem Trotze auf seine Selbständigkeit pochen und die demütige Verehrung des Unendlichen, die er schuldig ist und die sein Glück ausmacht, als etwas seiner Unwürdiges ansehn wollte. (Reden 52ff.; 108ff.). Alle seine Handlungen gehen aus der „inneren unwiderstehlichen Notwendigkeit seiner Natur," aus dem, „was seine Stelle im Universum bestimmt," hervor (Reden 5.)

Aber indem das Unendliche eben darauf ausgeht, eigne Wesen hervorzubringen, bleibt doch auch wieder die Bedeutung der Individualität gewahrt. Der Mensch, welcher in frommem Gemüt sich als gerade so und nicht anders beschaffenes Wesen aus der Hand des Universums hinnimmt und diese seine Art nun immer mehr zu entfalten und zu vertiefen strebt, macht sich dadurch frei, denn sein Wille wird eins mit dem des Ewigen, er hat keinen Eigenwillen mehr, der nur an sich und seine eignen Interessen denkt. „Nichts ist mir unmöglich als was jenen Willen, wie er einmal gesprochen hat [durch den mir mein psychisches Wesen gegeben ist], rückgängig machen müßte. Wem diese Beschränkung als fremde Gewalt erscheint, die seines Daseins, seiner Freiheit, seines Willens Bedingung und Wesen ist, der ist mir wunder-

bar verwirrt“[1]). (Monol. 103; 17ff.). Aber diese Freiheit beschränkt sich nur auf die inneren und vergeistigenden Handlungen des Menschen; nach außen ist er dem Gesetz der Notwendigkeit unterworfen (Monol. 17f.; 101f.).

Der Kreis der religiösen Betrachtung, in welchem die ganze Fülle des Endlichen in allen seinen Erscheinungsformen in Natur und Menschheit beschlossen ist, bildet aber nicht die Grenze der Religion. Denn auch die Menschheit ist noch nicht die höchste der Formen, in denen sich das Universum darstellt, auch sie ist nur ein „Wurf nach Höherem.“ „Nach einer Ahndung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion.“ Aber hier verlieren sich „die Umrisse dem gemeinen Auge,“ nur das tiefste religiöse Gemüt wird sich zu solchen Religionen erheben. (Reden 104ff.).

Man hat wohl den Unterschied zwischen Fichtes und Schleiermachers Gottesbegriff dahin definiert, daß er bei ersterem ethisch bestimmt sei, bei letzterem aber durch seinen Ästhetizismus das Gepräge erhalte. Wie ist es nun mit dem Ästhetizismus bei Schleiermacher bestellt? A. Ritschl und seitdem viele andere behaupten, daß nach den „Reden“ die Religion „eine Abart des Kunstsinns“ sei, „indem sie sich dem Eindruck des Weltalls als eines Ganzen hingibt.“ (A. Ritschl 28). Wie in der Kunst eine einzelne Erscheinung, so würde nach der Schleiermacherschen Auffassung von der Religion die Welt als einheitliches Ganzes angeschaut; dadurch könnten aber nur Gefühle ausgelöst werden, die den durch die Tonkunst erzeugten konform seien (S. 31), ein Antrieb zum Handeln würde nicht bewirkt. Weiter weist man dann darauf hin, daß das Anschauen des Göttlichen in der Natur und die Wertung der Kunst für die Religion (Reden 165ff.) Schleiermacher seinen Platz unter den Ästheten

[1]) Der Mensch empfindet sich also als psychische Gegebenheit, mit der Anlage zu etwas Höherem; diese Gegebenheit kann er nun nicht einfach annullieren und sich in seinem Streben nach Freiheit über sie hinwegsetzen; aber er kann ihr ideellen Gehalt geben, indem er den ihm innewohnenden übersinnlichen Keim entfaltet und zur Herrschaft bringt. Dadurch wird er erst in Wahrheit eins mit dem Göttlichen, dadurch wird er erst eine Persönlichkeit.

gebe, ebenso wie die Wendungen: „Die Harmonie des Universums, seine wunderbare und große Einheit schauen," „sich danach sehnen, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden" (Reden 120), „andächtig das Universum belauschen ..., seine wundervollen Veranstaltungen betrachten," „seine erhabene Einheit, seinen großgedachten Zusammenhang ahnden" (84). Der Verfasser der „Reden" und „Monologen" habe eben in philosophisch-religiöser Form die ästhetische Weltanschauung Goethes vertreten.

Dazu ist zu sagen: „Die Anschauung des Universums," wie Schleiermacher sie psychologisch abgeleitet hat, ist keineswegs, wie oben ausgeführt, etwas rein Passives, bei dem der Mensch sich nur „genießend" verhalten könnte; sie ist aber andrerseits auch nicht etwas nur vom Individuum Produziertes, durch welches das Universum als rein subjektive Idee entstände, der nichts Reales entspräche. Sondern das Universum und das religiöse Subjekt wirken zusammen. Das letztere muß sich aber, wie gezeigt, erst zu einem sittlich-religiösen Gemüte zu bilden bemühen, ehe es das Universum erfährt. Diese Bildung ist eine durch das ganze Leben sich hinziehende, zielvolle Handlung, die im Genuß der Musik keine Parallele findet. „Die Musik schließt dem Menschen ein unbekanntes Reich auf, eine Welt, die nichts gemein nat mit der äußeren Sinnenwelt, die ihn umgibt, und in der er alle bestimmten Gefühle zurückläßt, um sich ganz einer unaussprechlichen Sehnsucht hinzugeben," so sagt E. Th. A. Hoffmann (in „Beethovens Instrumentalmusik," Ausgabe des Bibliogr. Instituts III, S. 384). Es ist deutlich, wie nach dieser trefflichen Definiton allerdings die Ähnlichkeit beider, aber auch ihre Verschiedenheit hervortritt; denn die Musik kennt an sich nichts Teleologisches. [Bei den meisten Romantikern liegt allerdings eine ästhetische Auffassung der Religion vor; sie ist ihnen „phantasievolles Spiel," ein stilles Lauschen auf Geheimnisse, die sich dem Eingeweihten offenbaren, wie Fr. Schlegel es so bezeichnend in den schönen Versen sagt:

„Durch alle Töne tönet
Im bunten Erdentraume

Ein leiser Ton, gezogen
Für den, der heimlich lauschet."

(„Die Gebüsche"). Aber es ist bekannt, wie Schleiermacher gerade ihnen gegenüber immer das Ethische betont hat. (vgl. Haym 542)].

Und was nun die Bewertung der Naturanschauung und der Kunst für das religiöse Leben anbelangt, so hat man da Schleiermachers Verständnis für beide falsch eingeschätzt: wie oben ausgeführt, rechnet er das Empfinden für die Schönheit der Natur nicht mit zur religiösen Anschauung. Er war sehr kurzsichtig (Dilthey 289) und hat wohl deshalb sein Leben lang einer anmutigen Landschaft nicht mehr abgewinnen können als einer öden Gegend, vielleicht aus demselben Grunde ist er der bildenden Kunst gegenüber unempfänglich geblieben, aber auch das ganze übrige Gebiet der Kunst war ihm ziemlich fremd (Reden 166f.), auch die Poesie und Musik sprach seinen Sinn wenig an (vgl. Briefe IV 68; 82; I 162; 173; 265). Das haben Schelling, Schiller und Goethe sofort herausgefühlt aus den „Reden"; letzterer hat wohl hauptsächlich deswegen dieselben mit einer „gesunden und fröhlichen Abneigung" bei Seite gelegt (Schillers Briefwechsel mit Körner IV, 151). Aus demselben Grunde verhält sich auch die moderne Romantikerin Ricarda Huch gegen Schleiermachers Auslassungen über die Religion so ablehnend („Die Blütezeit der Romantik.") Wenn es Schleiermacher trotzdem dazu trieb, Natur und Kunst eine Bedeutung für das religiöse Leben zuzuerkennen, so geschah das sicher deswegen, weil er die Grenzen der Religion so weit ziehen wollte, daß auch die, welche sich auf diesen beiden Gebieten vom Unendlichen ergriffen fühlen, Raum darin hätten (vgl. E. Scholz S. 25). Und mit vollkommenem Recht; denn durch die Natur und Kunst können dem Menschen sehr wohl Wahrheit und Schönheit aufleuchten und ihm so unendliche Tiefen sich erschließen. „Höheres gibt es nicht, als der Gottheit sich mehr als andere Menschen nähern und von hier aus die Strahlen der Gottheit unter das Menschengeschlecht verbreiten," sagt Beethoven. Der wahre Künstler ist also nach ihm „Mittler" im Sinne Schleiermachers. Für den letzteren aber war

die „Menschheit“ letztlich „ein und alles“ für seine religiöse Betrachtung; und so war seine Religion von ethischen, aber nicht von ästhetizistischen Elementen durchwoben (vgl. Haym 536ff.; E. Fuchs 367ff.; s. auch „Reden“ S. 100: „Geschichte im eigentlichsten Sinne ist der höchste Gegenstand der Religion; mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr.“) Wie das sittliche Individuum, welches sich zu einem sittlichen Charakter emporgearbeitet, ein abgerundetes, harmonisches Ganzes innerhalb seiner Schranken darzustellen strebt, so sah er in dem „Weltgeist“ ein in sich geschlossenes und vollendetes, einheitliches Wesen, das vollkommene Urbild der endlichen Abbilder, vollkommen vor allem durch sein liebevolles Walten, welches alles zu immer größerer Vollendung führen will. (Reden 104).

Auch in diesem Abschnitte („die Gebiete der Anschauung“) war schon allein durch die Darstellung der Gedanken Schleiermachers ihr Gegensatz zu denen Fichtes hervorgetreten. Es sei hier derselbe in zwei Punkten, um die sich alles hierbei Wichtige gruppiert, besonders beleuchtet.

Zuerst: wie stellt sich bei beiden das Verhältnis von Moral und Religion dar? Nach Fichte sind beide „absolut Eins; beides ein Ergreifen des Übersinnlichen, das erste durch Tun, das zweite durch Glauben.“ Es ist einer der größten Schäden, den die Philosophie angerichtet hat, daß sie dies Zusammengehörige in zwei Gebiete getrennt hat. Denn eine Religion ohne Moralität ist weiter nichts als Aberglaube, der das Bessere im Menschen einschläfert und ihn daran hindert, sich auf seine Pflicht zu besinnen; dadurch aber bleibt der Mensch ewig in den Banden der Sinnenwelt. Andrerseits ist auch eine Moralität ohne Religion ein Unding; denn sowie der Mensch zur Freiheit und zur pflichtgemäßen Gesinnung erwacht, geht ihm die intelligible Welt auf, er glaubt an einen höheren Zusammenhang der moralischen Ordnung und ist damit vom Geiste der Religion ergriffen (Appell., S. W. V, 209—210; vergl. auch Syst. der Sittenlehre IV, 256, wo er die andächtige Betrachtung, das mystische Sichversenken als Egoismus verwirft.) Darum kann man wohl das We-

sen der Fichteschen Religion als moralischen Idealismus bezeichnen (cf. Haym 486f.), denn sie ist eine Religion des Rechttuns; der Glaube an den Sieg des Guten steht bei ihr im Mittelpunkte. [In dem „Privatschreiben" ist allerdings beides schon in stärkerem Maße geschieden, vgl. V, 392ff.]

Schleiermacher wendet sich vor allem gegen den „Hochmut" eines solchen Idealismus, der alles aus sich heraus vollbringen will und selbst der Gottheit gegenüber von keiner Abhängigkeit weiß (S. W. V, 228; vergl. auch oben S. 22). Er setzt an die Stelle dieses stolzen Moralismus die Demut, die die wahre Religion lehrt (Reden 52ff.), welche in allem Geschehn auch im innersten Herzen des Menschen das Walten des Unendlichen erblickt. Um dieses eigenste Wesen der Religion klar hervortreten zu lassen, trennt er die religiöse Anschauung vom sittlichen Handeln aufs schärfste, daß kaum eine Verbindung zwischen beiden vorhanden zu sein scheint; aber er erklärt andrerseits selbst, daß diese Scheidung nur eine künstliche sei und nur zu diesem besonderen Zweck geschähe (Reden 39f.). In Wirklichkeit gibt es auch für ihn ein Ineinanderübergehn der Grenzen dieser beiden Sphären, ohne daß doch dabei das Spezivische der Religion verloren ginge. „Die Religion wird der Name für ein Komplexum, in dem das sittliche Moment den Einschlag und das spezivisch-religiöse den Aufzug bildet" (Otto S. XXXVIII.). Schleiermacher hatte im Athenäum gesagt, „daß der sittliche Mensch aus eigner Kraft sich um seine Achse frei bewege" (Denkm. S. 83). Diese „Achse" aber ist das Wesen, wie es ihm vom Universum geworden ist bei seiner Entstehung; und indem er dieses sein determiniertes Wesen bejaht und seine Arbeit für Entfaltung und Emporbildung desselben als Handeln des Göttlichen in ihm und mithin als sein Handeln anerkennt, kann er sich frei nennen, aber nicht mit stolzem Trotz, sondern mit demütig religiösem Sinn. So „begleiten die religiösen Gefühle wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen." (Reden 68f.).

Der Gedanke, daß jeder Mensch die ihm eigne Art zu pflegen, zu vergeistigen und zur Vollendung zu führen habe, damit in ihm das Universum sich auf seine besondere Art dar-

stelle, widerspricht dem Fichteschen Geiste aufs schroffste. Und damit kommen wir zum zweiten Hauptpunkte, in dem die beiden Philosophen so völlig verschiedene Wege gehn. Der Begriff des Sittlichen ist bei Fichte „noch nicht eigentlich über die Abstraktheit des Pflichtgedankens hinausgeführt," das muß selbst Medicus für diese Periode zugestehn (Einleitung für die „Atheïsmusschriften" S. XXXII.). Er stellt die Forderung „du sollst," und setzt als selbstverständlich hinzu: „Darum kannst du." Der Mensch ist mit einem Schlage frei — wenn er nur will. Daß die sittliche Freiheit aber etwas ist, das nur langsam wird, und das in allen Menschen verschieden wird, und wie jeder Mensch sein besonderes Wesen erkennen und darstellen könne — die Gedanken sucht man vergebens bei ihm[1]); vielmehr soll ja jeder von dem Moment ab, wo er seiner moralischen Selbständigkeit inne wird, seine Individualität abzustreifen suchen und in dem einen Göttlichen aufgehn. Es muß alles gleichförmig werden, nur dann kann es dem Absoluten sich nähern. Trotz der rastlosen Bewegung, die in diesem System herrscht, trotz des nimmerruhenden Handelns ist hier im letzten Grunde doch soviel Starres, Unbewegliches. Wie anders bei Schleiermacher! Er polemisiert gegen dies „Abstrakte" mit aller Entschiedenheit (Monol. 51; Reden 52f.). Ein lebensvoller Mikrokosmos soll jeder Mensch sein, keinem andern gleichend; um ein solcher zu werden, bedarf er der Gemeinschaft anderer Persönlichkeiten, in denen sich das Universum in anderer Art spiegelt. Ja, er bedarf der Mittler, durch welche das Universum den Entfremdeten zu sich heranzieht. Auch diese Mittler sind besondere Individualitäten, und indem sich um sie wieder besondere Kreise gruppieren, entstehen individuelle Gemeinschaften. Alles ist persönlich bestimmt, nichts allgemein. — Auch die sinnliche Welt hat dabei ihre große Bedeutung: wie der Leib Werkzeug des Geistes, so ist die äußere Welt der „große gemeinschaftliche Leib der Menschheit" (Monol. 16). Das Sinnliche kann neben dem

[1]) Insofern kann man sagen, daß die „Wiedergeburt" bei Fichte ein Vorgang ist, der sich in einem Augenblick vollzieht; bei Schleierm. dagegen ist sie eine Umwandlung, die eine Geschichte hat.

Sittlichen durchaus in seiner Eigenart fortbestehn. — Jeder aber, der sich als eine besondere Darstellung des Unendlichen erkennt, wird auch in den anderen die selbständige Art ehren, er wird Toleranz üben, die Fichte nie besaß und nach seinem System nicht besitzen konnte (Reden 62f.). So sagt Haym: „Fichte hatte der sinnlichen, realen Welt mehr den Trotz der Freiheit entgegengestellt, als sie mit dem Geiste der Freiheit lebendig durchdrungen;" Schleiermacher hat den „groben sittlichen Idealismus Fichtes zu reiner Geistigkeit" fortentwickelt und durchgebildet (533f.; vgl. auch Dilthey 340ff.). Um gerecht zu sein, muß man dabei bedenken, daß Fichtes kühnes System Schleiermacher schon vorlag, als er an seine „Reden" und „Monologen" ging, und daß letzterer durch dasselbe doch in vielem angeregt ist — wenn auch oft gerade zum Widerspruch. (Im übrigen wird sich der tiefste Wert des Fichteschen Systems erst in Abschnitt C. enthüllen).

B. Gottes Wesen an sich.

Wie stellt sich nun für beide Philosophen das Wesen Gottes an und für sich dar?

Fichte hatte, wie wir gesehen haben, festgestellt, daß durch den Glauben das Göttliche sich uns als moralische Ordnung erschließt. Es ließe sich jetzt fragen, ob wir nicht vielleicht darüber hinaus noch etwas von ihm aussagen und dadurch sein Wesen an und für sich, abgesondert von seinen Beziehungen auf uns, durch Denken erschließen könnten. Aber wir sehen da, daß er durchaus an der Unmittelbarkeit des Glaubens festgehalten hat und alles, was dieselbe überschreitet, für ihn „leeres Räsonnement" darstellt.

Er stellt den Fundamentalsatz auf, daß die wahre Philosophie „nichts für reell gelten läßt, das sich nicht auf eine innere oder äußere Wahrnehmung gründet." „Unser System ... läßt sich ebensowenig einfallen, selbst an seinem Teile das gemeine und allein reelle Denken erweitern zu wollen: sondern es will dasselbe lediglich erschöpfend umfassen und kritisch darstellen" (Rückerinner. S. W. V, 340f.).

Denn das Denken ist an sich völlig gehaltlos, es ist nur das Instrument, durch welches ein gegebener Inhalt zu einem Bau zusammengefügt wird. Die Empfindung und Wahrnehmung ist das „einige wahre, innere Lebensprinzig" (V, 343). Demnach wird ein Wissen, das auf Allgemeingültigkeit Anspruch erheben will, stets daraufhin zu untersuchen sein, ob es eine Wahrnehmung als Grundlage aufweist, andernfalls es als solches nicht anerkannt werden kann.

Windelband weist hin auf die enorme Tragweite, die diese Gedanken haben (II, 210ff.). Die Empfindungen sind als „absolute Urposition" im Bewußtsein; die Besonderheit jeder einzelnen ist nicht zu begründen; sie sind als das schlechthin Gegebene anzusehn, das nicht durch Gründe bestimmt ist. Sie müssen darum, weil nach Fichte die Annahme eines Dings an sich als ihres Erzeugers unmöglich ist, aus einer ursprünglichen überindividuellen Vernunft stammen, deren Funktion das „bewußtlose, grundlos freie Vorstellen" ist. Der tiefste Gehalt dieser Lehre beruht darin, „daß alles Bewußtsein sekundärer Natur ist und auf ein Bewußtloses hinweist, welches ihm den Inhalt gibt" (S. 211). Die unmittelbare Welt der Empfindungen, die bei Kant als Erscheinung bezeichnet wurde, gilt also bei Fichte als die „wahre Realität" und besitzt dieselbe Irrationalität, wie bei Kant das Ding an sich (vgl. Rickert 156f.). Fichte sagt selbst: „Unsere Philosophie macht umgekehrt [d. h. im Gegensatze zu Kant und anderen Systemen] das Leben, das System der Gefühle[1]) und des Begehrens zum Höchsten und läßt der Erkenntnis überall nur des Zusehn. ... Nur diese unmittelbare Erkenntnis hat Realität" (V,352).

Demnach kann die Religionsphilosophie, die ein Zweig der Transzendentalphilosophie ist, in keiner Weise Religion durch Denken produzieren, religiöse Kenntnisse und Lehren schaffen. („Die Religion ist wirkend und kräftig, die Theorie ist tot an ihr selber" V, 351). Ihre Aufgabe ist vielmehr durchaus eine kritische und pädagogische (V, 345); sie hat das,

[1]) „Gefühl" ist bei Fichte „die bloße unmittelbare Beziehung des Objektiven im Ich auf das Subjektive desselben, des Seins desselben auf sein Bewußtsein" (System d. Sittenl. IV, 43.).

was sich als Religion ausgibt, darauf hin zu untersuchen, wieweit es in Beziehung auf Ursprung, Inhalt und Umfang auf Empfindung beruht, und das, was diese Prüfung nicht besteht, als „unverständliche, unnütze, verwirrende, eben dadurch aber der Irreligiösität Blößen darbietende Lehren über Gott wegzuschaffen, indem sie eben zeigt, daß sie nichts sind, und daß schlechterdings nichts davon in des Menschen Hirn paßt" (V, 345).

Was ist es nun aber an einer Gottesvorstellung, das einer Kritik standhält und als Kern in einer Religionsphilosophie auftreten kann? Es kann unmöglich etwas sein, das nur dem Philosophen oder demselben wenigstens in besonderem Maße eigen wäre; denn der Philosoph als solcher ist nur der Mensch „im Zustande der Abstraktion;" das, was man als den „Glauben an Gott" bezeichnen kann, muß vielmehr in allen Menschen in gleicher Weise gesetzt sein. Es ist „schlechterdings nur Ein Gott. Nur dasjenige im Begriffe Gottes, worüber alle übereinstimmen und übereinstimmen müssen, ist das Wahre: dasjenige in ihrem Begriffe von Gott ..., worüber sie streiten, — darüber haben notwendig alle unrecht, eben darum, weil sie darüber streiten können" (V 348). Dieser Eine Gott aber ist die lebendige und wirkende moralische Ordnung (V, 186), wie wir gesehen haben. Er ist also das „absolut erste aller objektiven Erkenntnis, gleichwie Freiheit und moralische Bestimmung das absolut erste aller subjektiven." (V, 186).

Da uns nun die Beziehungen dieser „Ordnung" auf uns im unmittelbaren sittlichen Bewußtsein gegeben sind, so ist es eine Folge unsers endlichen Vorstellens, daß wir sie im „Begriff eines existierenden Wesens" zusammenfassen, das wir Gott nennen. Das ist unschädlich, wenn der Mensch „jenen Begriff nur zu weiter nichts benutzt, als eben zu diesem Zusammenfassen der unmittelbar in seinem Innern sich offenbarenden Verhältnisse einer übersinnlichen Welt zu ihm" (Appell. V, 208). Es ist dasselbe Verfahren, welches man einschlägt, wenn man gewisse Bestimmungen des sinnlichen Gefühls in einem Begriff zusammenschließt, z. B. in dem der Kälte oder Wärme; denn dabei wird keine Gefahr vorhanden

sein, daß man annehme, es existiere wirklich eine substantielle Kälte oder Wärme außer uns[1]).

Vielen aber genügt es nicht, daß nur die Beziehungen Gottes zu uns, die wir unmittelbar erfahren, gegeben sind; sie suchen noch ein besonderes „Dasein" Gottes im reinen Denken zu gewinnen. Sie sind in den meisten Fällen dadurch dem Irrtum anheimgefallen, daß sie nicht sahen, wie eine Reihe von Worten in zweifacher Bedeutung auftreten kann, in der „reellen" und „logischen." Im reellen Sinne angewandt, bezeichnet das betreffende Wort nicht nur ein Gedachtes, sondern es hat außer dem Denken noch in der sinnlichen Wahrnehmung eine Existenz; im logischen Sinne dagegen gebraucht, ist es nur Objekt des Denkens und besteht nicht auch noch außerhalb desselben. Das gilt vom Worte „Sein," „Welt" und anderen. (Rückerinner. V, 359ff.). Wie verhält es sich nun aber mit Gott, der moralischen Ordnung? — In diesem „absoluten Prinzip" (V, 365) haben wir einerseits eine Reihe von Begebenheiten; denn es liegt in ihm ein Schaffen, ein Erhalten und ein Regieren einer Vernunftwelt (wie wir im Teil A. gesehen haben). „Das Glaubensbekenntnis heißt nun: Ich und alle vernünftigen Wesen und unsere Verhältnisse zu einander ... sind durch ein freies, intelligentes Prinzip erschaffen, werden durch dasselbe erhalten und unserm Vernunftzwecke entgegengeführt" (V, 366). Diese verschiedenen Akte werden aber andrerseits in dem Prinzip zu einer Einheit zusammengefaßt. Es sind also in demselben zwei Bestimmungen enthalten: „ein gleichförmi-

---

[1]) Hierbei liegt das Verhältnis also immer so, daß erst die Beziehungen, dann der Begriff kommt; und nur diese Reihenfolge ist haltbar. Die Gegner Fichtes dagegen machen es umgekehrt; sie meinen unabhängig von den Beziehungen Gottes zu uns zu einer Vorstellung von seinem Wesen an sich gelangen zu können und dann erst daraus seine Eigenschaften, die ihn mit uns verknüpfen, ableiten zu können. Sie berufen sich dabei auf (besondere) Erkenntnisquellen, die dem wahren Philosophen verschlossen sind, weil sie wider alle Wissenschaft streiten; so schließen sie „von der Beschaffenheit einer Sinnenwelt auf das Dasein und die Eigenschaften Gottes;" ein törichtes Unterfangen, da zu diesem Schluß erst einmal die Existenz der Sinnenwelt nachgewiesen werden muß, was ihnen nie gelingen wird.

ges Denken, das der Einheit des Prinzips, — ein fließendes und veränderliches, das Fortgehn von Prädikat zu Prädikat jenes Einen Prinzips" (V, 367). Da die Prädikate ein unmittelbar im moralischen Bewußtsein Gegebenes bezeichnen, enthalten sie ein reelles Denken, das Subjekt dagegen ist durch abstraktes Denken erzeugt und daher nur ein logisches Subjekt. Darum, wie „deine Seele" nichts ist, „als dein Denken, Begehren, Fühlen selbst," so ist auch Gott „nichts, als das notwendig anzunehmende Schaffen, Erhalten, Regieren selbst" (V, 369). Von einem „eigentlichen Sein Gottes" kann also nicht geredet werden. (Appell. V, 220).

Es versteht sich hiernach von selbst, daß die moralische Ordnung nicht etwas Totes, Abstraktes sein kann, wie man ihr vorgeworfen hat (Privatschr. V, 381). Fichte sagt mit Recht, daß derjenige, der sein System nur einigermaßen kenne, etwas Ruhendes und Stehendes bei ihm garnicht für möglich halten könne. Man hat die „Ordnung" fälschlich als einen „ordo ordinatus" verstanden, (hat also das logische Subjekt für das Ding selbst gehalten und die Bedeutung der in ihm enthaltenen Prädikate ignoriert), weil man nur mit „fertig vorhandenen und in sich toten Begriffen" zu operieren im stande war, während sie als „ordo ordinans", als die lebendigste Bewegung, als tätiges Ordnen aufzufassen ist.

Hiermit ist auch die Kategorie der Substantialität als auf Gott unanwendbar erwiesen; denn in derselben ist ein „Seiendes" als Träger und Ursache von Tätigkeiten vorgestellt; Gott aber muß nach seinen Beziehungen auf uns als lebendiges Wirken gedacht werden (V, 188). [Zudem definiert Fichte noch die Substanz als „ein im Raum und in der Zeit sinnlich existierendes Wesen;" ein substantieller Gott müßte für ihn „notwendig ein im Raum ausgedehnter Körper" sein (Appell. V, 216f.) — ein unmöglicher Gedanke.]

Auch Persönlichkeit und Bewußtsein setzen Beschränkung und Endlichkeit voraus. Denn im Bewußtsein ist das Subjekt, die freie Tätigkeit, begrenzt durch das Objekt; es würde garnicht zum Bewußtsein kommen können, wenn nicht die „ins Unendliche hinausgehende Tätigkeit des Ich in irgend einem Punkte angestoßen und in sich selbst

zurückgetrieben" würde (Grundlage der Wiss. I, 275; vgl. auch 140; 274; 282; 288ff.). Da ferner Persönlichkeit nur mit Bewußtsein und als Individuelles gedacht werden kann, gilt von ihr dasselbe wie vom Bewußtsein. Man muß sich also hüten, diese beschränkenden Bezeichnungen auf Gott anzuwenden; denn nach seinen Beziehungen zu uns ist er das Absolute, das durch alles wirkt; er ist das einzig Reale; die „anderen vernünftigen Geister alle leben und weben nur in ihm" (Appell., V, 223). Überhaupt ist der Begriff eines Selbstbewußtseins Gottes durchaus etwas Unerklärliches und Unbegreifliches. Denn „da in Gott das Reflektierte Alles in Einem und Eins in Allem, und das Reflektierende gleichfalls Alles in Einem und Eins in Allem sein würde, so würde in und durch Gott Reflektiertes und Reflektierendes, das Bewußtsein selbst und der Gegenstand desselben, sich nicht unterscheiden lassen, und das Selbstbewußtsein Gottes wäre demnach nicht erklärt" (Grundl. der Wiss. I, 175). Bei Gott kann nur von einem unbewußten, freien Vorstellen, von einem grundlos freien Tun gesprochen werden (vgl. Windelband II, 210ff.). Er, die sittliche Ordnung, ist das absolute reine Ich; das absolute Ich aber „ist alles und ist nichts, weil es für sich nichts ist, kein Setzendes und kein Gesetztes in sich selbst unterscheiden kann" (I, 264)[1]). (Im übrigen

[1]) Auch E. Fuchs ist der Meinung, daß nach Fichte unter der „sittlichen Ordnung" und dem „absoluten Ich" ein und dasselbe verstanden werden soll, nur daß man zum einen vom moralischen, zum anderen vom theoretischen Standpunkt aus kommt. Aber er glaubt beweisen zu können, daß es dem Philosophen nicht gelungen sei, die Kluft zwischen der theoretischen und ethischen Reihe zu überbrücken, und daß daher auch sein Gottesbegriff nicht ein einfacher, sondern in Wirklichkeit ein doppelter sei (E. Fuchs 1ff.). Während die ethische Reihe in der oben ausgeführten Weise zur moralischen Ordnung führt, die den Sieg des Guten, des sittlichen Tuns garantiert, ist das Absolute in der theoretischen zwar „auch eine Ordnung, eine Herrschaft über die Welt des Bewußtseins, aber schließlich doch nur so, daß das Tun und Handeln des absoluten Ich nie gehindert werden kann" (Fuchs 178). Auch zu diesem absoluten Ich gelangt der Mensch durch innere Anschauung, und zwar durch die intellektuelle (Fichte: „Versuch e. neuen Darstellung der Wiss." S. W. I, 529ff.); auch hier ist ein praktisches Postulat „merke auf dich selbst!" (Erste Einleitung i. d.

wird das Bewußtsein für Gott nur hinsichtlich „der Schranken und der dadurch bedingten Begreiflichkeit" geleugnet; der Materie nach „ist die Gottheit lauter Bewußtsein; sie ist Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben und Tätigkeit." (Gerichtl. Verantwortungsschr. V, 266). Dies Intelligente als Wesen an sich läßt sich für uns nur nicht in einem

---

Wiss. I, 422) das erste im System; eine Tathandlung eröffnet den Reigen. Indem der Mensch sein eignes Tun, seine „innere Agilität" anschaut, ergibt sich ihm ein Bild seines inneren Wesens. (II. Einleitung i. d. Wiss. I, 462). Aber dieses Wesen, dieses Ich, stellt sich ihm dar als Subjekt-Objekt zugleich, denn ohne Objekt ist keine Anschauung möglich (Grundlage der ges. Wiss. I, 140; 282; Versuch e. neuen Darstellung . . . I, 528f.). Das nun im Ich, vermöge dessen es über die Schranke des Objekts fortwährend hinausstrebt, dieser alles überwindende Trieb läßt im Bewußtsein die Idee von einem „alles beherrschenden, freien, unabhängigen Ich" entstehen (Grundlage I, 277; Syst. d. Sittenl. IV, 141f.; 149f.). Dieses freie Ich aber ist das absolute, und soweit der Mensch reines Handeln ist, herrscht dasselbe in ihm. „Das absolute Ich hält dem endlichen gewissermaßen das Nicht—Ich als Hindernis vor, wird dann in diesem zum Trieb es zu überwinden und in der Überwindung lebt es sich aus, verwirklicht es das Tun, das sein Wesen ist. In diesem sieghaften Vorwärtsschreiten von Hindernis zu Hindernis, nie aufgehalten in die Unendlichkeit hin, besteht eben sein Wesen" (E. Fuchs 177). „Gott ist das Tun, das ungehinderte Streben, das sich in diesem Spiel der Kräfte auslebt, ein ewiges Ringen, reines Tun, das sich selbst anschaut, Ichheit" (S. 178). Wie ganz anders ist hier alles, trotz ähnlicher Bezeichnungen, als in der moralischen Reihe. Dort war sittliche Freiheit, hier ist schrankenlose Selbständigkeit das letzte, und dadurch ist eben der Gottesbegriff in beiden ein total verschiedener (Fuchs 180ff.). — Auch mir scheint E. Fuchs hiermit bei Fichte einen wunden Punkt aufgedeckt zu haben: in der Tat scheint hier ein Unausgeglichenes vorzuliegen. Hätte er seinen Begriff des Göttlichen weiter genommen, umfaßte derselbe nicht nur das Gebiet des Guten, sondern auch das des Wahren und Schönen, so wäre der Fehler vielleicht vermieden worden. Dann ginge das Streben nach Erkenntnis nicht sowohl auf schrankenlose Freiheit, als auf das Eindringen in die Wahrheit, und die letztere stellte mit dem Sittlichen zusammen das dar, was gegenüber dem bloßen, bedeutungslosen Sein Ewigkeitswert hat. Statt dessen aber hat Fichte die „logische Tat" der moralischen gegenüber nur als Mittel zum Zweck gefaßt, und während er dadurch die höchste Einheit in seinem System herzustellen suchte, hat sich ihm dieselbe unter den Händen empfindlich gelockert.

Begriffe fassen). Es bleibt demnach dabei: „Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält als diesen Begriff der moralischen Ordnung, ist insofern Erdichtung und Aberglaube, welcher unschädlich sein mag, aber doch immer eines vernünftigen Wesens unwürdig, und höchst verdächtig ist. Jeder Glaube, der diesem Begriff einer moralischen Ordnung widerspricht ..., ist ein verwerflicher, und den Menschen durchaus zu Grunde richtender Aberglaube" (Privatschr. V, 394f.).

Wir können diese weise Selbstbeschränkung Fichtes nur bewundern, die sich von den üblichen willkürlichen Konstruktionen freihält, dieselben, wo sie ihnen begegnet, als solche entlarvt und das göttliche Geheimnis achtet.

Es war schon erwähnt worden, daß auch Schleiermacher durchaus abstreitet, der Mensch könne das Wesen der Gottheit an und für sich erkennen. Der Mensch erfährt das Universum immer nur in seinen Handlungen, in denen es sich ihm offenbart; es sind immer nur die Beziehungen desselben zu ihm gegeben, nie aber das, was hinter denselben steht (Reden 56). Schleiermacher bleibt also in Beziehung auf seinen Gottesbegriff seiner erkenntnistheoretischen Selbstbeschränkung getreu, und so stimmen in diesem Punkte beide Philosophen überein.

Die natürliche Folge ist nun für ihn, daß er — ebenso wie Fichte — die vorhandenen Gottesvorstellungen von diesem Standpunkt aus einer Kritik unterzieht (vgl. zu d. Folgd. Reden 124ff.; 56f.). Auch er wendet sich da gegen den Anthropomorphismus. Wenn man den Verfasser der Schrift: „Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung" des Atheïsmus angeklagt hatte als eines Verbrechens, so war das nur möglich bei solchen Leuten, denen „das schwarze Zeichen der Unbildung" anhaftete (Reden 128). Denn der Einsichtige weiß, daß es nur von der Richtung des Gemüts abhängt, ob man einen persönlichen Gott[1]) annimmt

[1]) In der I. Auflage der „Reden" ist immer unter „Gott," manchmal auch unter „Gottheit" (cf. Reden 124) der „persönliche Gott" verstanden. (Vgl. auch Lipsius 298).

oder nicht, daß derselbe „nichts anderes sein kann, als eine einzelne religiöse Anschauungsart, von der wie von jeder anderen die übrigen unabhängig sind" (124). Ein solcher wird sich, wenn er zu dieser Anschauung neigt, klar machen, daß dieselbe nicht dem Wesen Gottes im vollen Sinne entsprechen kann, sondern daß sie immer nur eine Vermenschlichung ist, zu der er wegen der „endlichen Art" seines Vorstellens gelangt. Denn faßt man Gott auf als „Genius der Menschheit," wie die „Humanitätsapostel" zu tun belieben, so ist zu sagen, daß die Menschheit nur einen kleinen Teil des Universums bildet und ein Genius derselben in dem unermeßlichen Ganzen kläglich versinkt, ferner daß diese Betrachtungsweise nichts weiter ist, als eine Allegorie auf das sittliche Ideal, das der Mensch sich macht (Monol. 28). Einen höheren Gottesbegriff besitzen die „dichterischen Gemüter," die das Göttliche „ein von der Menschheit gänzlich unterschiedenes Individuum, ein einziges Exemplar einer eignen Gattung" sein lassen. Aber auch dieser genügt nicht, da Schleiermacher — gemäß seines Entwicklungsgedankens — annimmt, daß das Universum noch Gattungen, die die Menschheit überragen, aus seinem Schoß hervorbringt, und daß demnach auch dieselben nur einzelne der vielen Formen seines unendlichen Wesens sind. Geht man endlich zur höchsten theïstischen Anschauung über, nach der die Gottheit sich als der „Geist des Universums, der es mit Freiheit und Verstand regiert," darstellt, so ist diese nur eine Idee; die Religion aber hat es nicht mit Ideen zu tun, sondern sie ist ein Einswerden mit dem Unendlichen. — So ist also die Vorstellung eines persönlichen Gottes etwas, was das eigentliche Wesen der Religion nicht berührt. (Vgl. auch Reden 15: die Religion „blieb mir, als Gott und Unsterblichkeit dem zweifelnden Auge verschwanden").

Schleiermacher tritt aber nun noch den empirischen Beweis dafür an, daß „eine Religion ohne Gott besser sein kann, als eine andere mit Gott" (Reden 126; der Begriff „Gott" wird in der II. Ausgabe erläutert: „wie er gewöhnlich gedacht wird, als ein einzelnes Wesen außer der Welt und hinter der Welt"). Er unterscheidet drei Stufen in der

Entwicklung der Religion. Auf der untersten stellt sich dem Menschen das Universum dar als Einheit ohne Vielheit, als ein Chaos, eine unterschiedslose, gestaltlose Masse; ein blindes Handeln bezeichnet sein Wesen, und die Gottheit wird demnach entweder als blindes Geschick vorgestellt oder — personifiziert — als Fetisch. Diese religiöse Auffassung entspricht dem Stand der Bildung des Menschen während dieser Epoche seiner Entwicklung. Da er es noch nicht gelernt hat, sich selbst als ein Wesen mit einem einheitlichen Willen zu fassen, das nach bestimmten Zwecken handelt, kann er sich auch nicht zu einer solchen Anschauung dem Universum gegenüber erheben. — Auf der folgenden Stufe ist das Universum dem Menschen eine Vielheit ohne Einheit; auch hier ist wieder eine doppelte Möglichkeit vorhanden: entweder erscheint es ihm einfach als „motivierte Notwendigkeit, in welcher die Aufgabe liegt, nach Grund und Zusammenhang zu forschen, mit dem Bewußtsein, ihn nie finden zu können," oder aber jede eigentümliche Tat desselben wird von ihm als die Offenbarung eines besonderen göttlichen Wesens angeschaut, und es entstehen die Wetter-, die Berg-, die Fluß-, die Familien- und Volksgötter, die des Kriegs, des Ackerbaus u. s. w., alle ihren eigenen Interessen nachgehend; oft mit einander im Streit, einer die Werke des andern vernichtend; oft einander unterstützend und fördernd. Wie diese höhere Stufe der Religion dem höheren Grade der Bildung des Menschen entspricht, dem inzwischen ein tieferer Sinn seines eignen Wesens und seines Zweckes aufgegangen ist, der ein Zusammenleben und -Wirken der einzelnen in Gemeinschaften kennen gelernt hat und der diese gereiftere Auffassung bei der Anschauung des Universums zu Grunde legt, so geht auch der von der Menschheit vorläufig erreichte Gipfel der Bildung mit dem der Religion Hand in Hand. Wenn der Mensch nicht nur die Einheit einzelner Gemeinschaften erfaßt hat, sondern die des ganzen Menschengeschlechts ahnt, ja wenn er die ganze weite Welt als ein in sich geordnetes, zusammengehöriges Ganzes zu begreifen anfängt, dann ist er reif für die Betrachtung des Universums, die in demselben eine „Einheit in Vielheit," ein „System" sieht. Erscheint nun nicht derjenige, welcher

dieser Anschauung huldigt, ohne mit ihr die Vorstellung eines persönlichen Gottes zu vereinigen, auf einem viel höheren Standpunkt als der Polytheïst? Und ist nicht ebenso einer, welcher auf der zweiten Stufe steht, ohne die „Idee von Göttern" in ihr zu bilden, dem Fetischisten weit überlegen? Darum: ob man das Universum als Einheit ohne Vielheit, oder als Vielheit ohne Einheit, oder als System ansieht, das entscheidet über den Wert der Religiosität; ob man zu dieser Anschauung „einen Gott hat, das hängt ab von der Richtung der Phantasie. — Hängt nun Eure Phantasie an dem Bewußtsein Eurer Freiheit, sodaß sie es nicht überwinden kann, dasjenige, was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken; wohl, so wird sie den Geist des Universums personifizieren und Ihr werdet einen Gott haben; hängt sie am Verstande, sodaß es Euch immer klar vor Augen steht, Freiheit habe nur Sinn im Einzelnen und fürs Einzelne, wohl, so werdet Ihr eine Welt haben und keinen Gott (Reden 129; vgl. hierzu auch Monol. 100ff.).

So gehört die Idee eines „Gottes," da sie nur eine entbehrliche Form der Anschauung des Universums ist, nicht zum Wesen desselben — es ist dasselbe Resultat, wie bei Fichte, nur aus der Erfahrung gewonnen.

Wenn in den „Reden" nun noch von göttlichen Eigenschaften gesprochen wird, so von der Liebe (104; 102), von der Allmacht (78), von der Weisheit (102), soll damit selbstverständlich nicht das Wesen des Universums, wie es an sich ist, beschrieben sein, sondern dieselben drücken nur aus, wie die Handlungen des Universums auf den Menschen wirken und welche Vorstellungen er sich nach seiner menschlichen Auffassungsart vermöge derselben von dem dahinterliegenden Wesen macht. So wäre Schleiermacher auch hierin mit Fichte eins.

Es wäre zuletzt zu untersuchen, ob bei Schleiermacher das Göttliche als geistiges Wesen, als „denkende Substanz" (vgl. Reden 129: der „Geist des Universums;" Monologen 24: das „unermeßliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes") oder als absolute Identität von Denken und Sein (wie später in der „Dialektik") aufgefaßt ist; doch läßt sich diese Frage

besser in Teil C. behandeln, in dessen Gedankenkreis sie so wie so berührt werden muß.

C. Gott und Welt.

Es erübrigt noch zu vergleichen, wie Fichte und Schleiermacher sich Gottes Verhältnis zur Welt vorstellen.

Versteht man unter „Welt" die Sinnenwelt, so bietet diese Frage bei Fichte keine Schwierigkeit. Nach der Transzendentalphilosophie ist dieselbe, wie schon erwähnt, ein „Nichtseiendes," und „was nicht ist, nach dessen Grund kann nicht gefragt werden" (V, 180[1]). Es ist überhaupt garnicht möglich, die Sinnenwelt als Realität zu denken, ohne den Gottesbegriff zu gefährden: denn faßt man beide, Gott und Welt, als zwei Realitäten, ist Gott ein außerweltlicher, er ist mithin die Welt nicht. „Sein Begriff ist sonach durch Negation bestimmt und er ist nicht unendlich, sonach nicht Gott" (Gerichtl. Verantwortung V, 265). Aber man darf auch Gott, wie man ihn nicht als außerweltlich vorstellen kann, nicht als „Eins mit der Welt" denken — das Leben kann nicht eins sein mit dem Tode —; er soll „überhaupt nicht mit ihr [d. i. der Sinnenwelt] zusammengedacht, und überhaupt garnicht gedacht werden, weil dies unmöglich ist" (V, 266).

---

[1]) Das absolute Ich, der Gott Fichtes, ist ja reines Tun; er ist weiter der Inbegriff aller Realität, cf. V, 223; darum kann ein Sein, etwas ihm Entgegengesetztes, für ihn nicht existieren. — Anders ist es dagegen mit dem empirischen Ich. Das reine Ich legt sich, um zum Selbstbewußtsein zu gelangen, in die endlichen Intelligenzen auseinander; in diesen erscheint das bewußtlose Vorstellen des ersteren als die Empfindungswelt, welche ihnen Grenzen setzt und dadurch das Selbstbewußtsein ermöglicht (vgl. oben S. 55f. Anm.; S. 51). Diese Empfindungswelt ist als schlechthin Gegebenes also für das empirische Ich zwar für die erkenntnistheoretische Betrachtung etwas Reales; aber nicht im axiologischen Sinne; auf ihnen Wert und ihre Bedeutung hin angesehn ist sie an sich etwas Nichtseiendes, Totes, und bekommt erst Gehalt, wenn sie als das Materiale des sittlichen Handelns aufgefaßt wird.

(Vgl. hierzu die Ausführungen über „physikalische und axiologische Kosmologie" in H. Schwarz: „Grundfragen der Weltanschauung" S. 217ff. — S. 297f.).

Während Fichte sich aufs entschiedenste dagegen verwahrt, daß man ihn als Atheïsten bezeichne, will er sich ruhig einen Akosmisten nennen lassen. Er erhebt sich damit über die halben Menschen, die weder ganz sinnlich noch ganz sittlich denken mögen; diese gestehen zunächst der Sinnenwelt ohne weiteres ein Sein zu, aber sie soll nicht allein existieren, es soll neben dem Sinnlichen noch ein Sittliches geben; davon abgesondert nehmen sie also noch ein höheres, ein göttliches Sein an, welches sie sich ebenso wie das der Sinnenwelt stehend denken und als Schöpfer derselben. Aber ein stehendes Sein ist ein totes Sein; Fichte mag mit ihrer Halbheit und ihrem „toten" Gott nichts zu tun haben.

Schwieriger wird das Problem, wenn unter „Welt" die der „vernünftigen Geister" verstanden wird. Wir haben schon gesehn, daß keine Rede davon sein kann, daß dieselben neben ihm noch eine besondere Realität haben können; nur sofern sie in ihm „leben und weben," kommt ihnen dieselbe zu (vgl. noch Appellat. V, 223; Gerichtl. Verantwort. V, 261: Gott ist „kein Sein, sondern reines Handeln, ... gleichwie auch ich endliche Intelligenz, kein Sein, sondern reines Handeln bin: — pflichtmäßiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung.") Aber nun erhebt sich die Frage: ist Gott, das unpersönliche Absolute, „ein Absolutes, das in der Welt ... ist, und welches das endliche Bewußtsein nur benützt, um dadurch zum Bewußtsein seiner selbst zu gelangen" (Drews I 141), oder ist er das Absolute, das erst in und durch die Welt der endlichen Intelligenzen „wird?" Im ersteren Falle wäre er dasjenige, was alle Realität bedingt, was alles Dasein endlicher Intelligenzen erst möglich machte (Medicus 93), dasjenige, was im menschlichen Bewußtsein als Ideal des Strebens aufträte, was aber tatsächlich erreicht wäre (E. Fuchs 64). Die Gottheit, die moralische Ordnung, läge vielleicht überhaupt ganz außerhalb der endlichen Geister, gäbe ihrem pflichtgemäßen Handeln nur die „übersinnlichen Folgen" und gliederte es dadurch ein „in ihren Ewigkeitszusammenhang" (Medicus 155).

(Ich vermeide hier absichtlich den naheliegenden und häufig gebrauchten Begriff eines „fertigen Gottes;" derselbe könnte leicht falsche Vorstellungen erwecken, denn auch für diese Auffassung ist Gott das unendliche, reine Tun, nicht das Sein).

Im anderen Falle wäre Gott das sittliche Ideal, das nie realisiert wird, das aber in unendlichem Streben begriffen ist, sich selbst zu verwirklichen. Unser Glaube an die Gottheit beruht dann „auf jenem wahren und höchsten Selbstbewußtsein, welches uns sagt, daß wir das reine Ich sein sollen und daß wir nur das empirische sind, auf dem Gewissen" (Windelband II, 226). Soweit wir aber reines Ich sind, ist es unser Streben, durch unsere Arbeit eine Annäherung an das im Unendlichen liegende Ziel zu erreichen. Das Sittengesetz, das in uns seine Stimme erhebt, — welches das einzige wahre Übersinnliche ist (das „ἓν καὶ πᾶν "), welches aber nie vollkommen erfüllt ist, — ist die Gottheit. Die sittliche Arbeit der Welt der endlichen Intelligenzen ist dazu erforderlich, daß Gott wird.

Die Entscheidung in dieser Frage hängt mit dem Problem zusammen, ob Fichte in seiner zweiten Periode sein System verändert habe; denn daß in derselben das „Göttliche als Ideal" keinen Platz hat, sondern als „absolutes Sein" vers anden wird, ist offenbar. Eine „veränderte Lehre" wird außer von Schelling vor allem von Windelband[1]) und A.

[1]) Nach Windelband ist aus der „Philosophie des Tuns" der ersten Periode später eine Philosophie geworden, in der die Gottheit das „absolute Sein" ist. Die Philosophie des Tuns aber führt mit absoluter Konsequenz dazu, das Göttliche als absolutes sittliches Ideal zu fassen. Denn in derselben geht Fichte darauf aus, die Organisation der menschlichen Gattungsvernunft zu begreifen; das kann aber nach Kant nur dadurch geschehn, daß sie aus sich selbst verstanden wird. Zu diesem Zweck muß diese Organisation als „ein Organismus gedacht werden, der in allen seinen besonderen Funktionen durch die Idee des Ganzen bedingt ist." Aus einem solchen absoluten Prinzip der Vernunft ist der Zusammenhang ihrer Tätigkeiten abzuleiten. Dieses „absolute Prinzip" ist der Zweck.

Alle Vernunftformen müssen nun ein „teleologisches System bilden, welches durch die letzte und höchste Aufgabe bedingt ist." Ein solches System kann nur dadurch entstehn, daß die Vernunft sich

Schmid[1]) angenommen, von Löwe, K. Fischer, Medicus entschieden abgelehnt.

Nach den letzteren soll der Gottesbegriff Fichtes also, abgesehn von seiner frühesten Entwicklung, zu allen Zeiten im großen und ganzen der gleiche geblieben sein. Hierzu ist zu bemerken, daß K. Fischer auf die Schrift, die sich mit den späteren Lehren Fichtes am wenigsten in Einklang bringen läßt, auf die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" vom Jahre 1794 nicht eingeht (worauf schon A. Schmid hingewiesen hat, S. 67); ferner fällt es bei Medicus auf, daß er bei seiner Bestimmung der „sittlichen Weltordnung" sich hauptsächlich an die Ausführungen Fichtes in dem „Privatschreiben" (von 1800) anlehnt (Med. 154ff.), das gerade den Übergang von der ersten zur zweiten Periode zu bilden scheint und gegenüber den früheren Schriften des Atheïsmusstreits zum wenigsten eine Reihe neuer, markanter Bestimmungen enthält. Weiter erklärt Medicus, „der absolute Gehalt des ersten Grundsatzes ist das ideale Ziel der tätigen Auseinandersetzung des endlichen Ich mit dem Nicht-Ich. Aber diese Auseinandersetzung bleibt stets quantitätsfähig, die Synthesis wird nie absolute Thesis, das ideale Ziel wird nicht erreicht. Menschliche Arbeit kann keinen Gott schaffen. Umgekehrt setzt der dritte Grundsatz den ersten, setzt das sittliche Tun der Menschheit die unbegreifliche ... sittliche Weltordnung voraus." (Medicus 155f. Anm.) Aber das scheint eine petitio principii zu sein: wo behauptet denn Fichte, daß der Gott, für den es nur absolute Thesis gebe, erreicht sei

---

selbst eine Aufgabe setzt, die sie doch nie in vollkommener Weise zu lösen im stande ist, sodaß zwischen derselben und ihrer Tätigkeit ein ewiger Zwiespalt bestehn bleibt. Die Vernunft befindet sich demnach in einem fortwährenden Bestreben, diesen Gegensatz zu überwinden; man kann daher Fichtes Lehre als „ethischen Idealismus" bezeichnen, da ihre Grundüberzeugung darin besteht, „daß der Grund aller Wirklichkeit im Ideal zu suchen sei" (Windelb. II, 201f.).

[1]) „Man kann für diese zweite Periode sagen: die Welt des reinen Seins ist in ihr neu hinzugekommen; die Welt des reinen Tuns hat sich in ihr verändert; die Welt des toten Seins ist in ihr dieselbe geblieben." (112).

oder erreicht werden müßte, daß er nicht eben das Ideal sei, welchem das im Menschen befindliche Göttliche, sein sittliches Wollen, entgegenstrebt und an das es glaubt?

Nach meiner Meinung zeigt die „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 ziemlich deutlich, daß Fichte zuerst Gott als „sittliches Ideal" gedacht hat. Und die vier ersten Schriften des Atheïsmusstreits scheinen dem nicht zu widersprechen; eine andere Tendenz tritt allerdings, wie schon erwähnt, im „Privatschreiben" hervor (darüber später!). Besonders klar wird Fichtes Gottesvorstellung in seiner Auseinandersetzung mit Spinoza in der „Grundlage der Wissenschaftslehre." Er setzt da auseinander, daß Spinoza das reine und das empirische Bewußtsein getrennt habe, daß er aber nicht berechtigt gewesen sei, „über das im empirischen Bewußtsein gegebene reine Bewußtsein hinauszugehn." Dann fährt er fort: „Was ihn auf sein System trieb, läßt sich wohl aufzeigen: nämlich das notwendige Streben, die höchste Einheit in der menschlichen Erkenntnis hervorzubringen. Diese Einheit ist in seinem System; und der Fehler ist blos darin, daß er aus theoretischen Vernunftgründen zu schließen glaubte, wo er doch bloß durch ein praktisches Bedürfnis getrieben wurde: daß er etwas wirklich Gegebenes aufzustellen glaubte, da er doch bloß ein vorgestecktes, aber nie zu erreichendes Ideal aufstellte. Seine höchste Einheit werden wir in der Wissenschaftslehre wiederfinden; aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann. — Ich bemerke noch, daß man, wenn man das Ich bin überschreitet, notwendig auf den Spinozismus kommen muß" (I, 100f.). — Der „höchsten Einheit," dem Gott Spinozas kann in der Wissenschaftslehre doch nur das absolute Ich entsprechen. Dieselbe soll hier aber als nie zu erreichendes Ziel auftreten; was folgt daraus anders, als daß Fichtes „absolutes Ich," sein Gott als Ideal gedacht ist, und nicht als etwas Erreichtes? (Damit stimmt auch die folgende Stelle überein: „Der theoretische Teil unserer Wissenschaftslehre ... ist wirklich ... der systematische Spinozismus, nur daß eines jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist" I, 122; vgl. auch I, 121;

270 a. a. O.). An einigen Orten setzt Fichte sogar die „Idee des Ich," das Ideal, mit dem „absoluten Ich" gleich: „Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt notwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich, von welchem wir geredet haben. (Hier erst wird der Sinn des Satzes: Das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben garnicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer, entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas außer dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Forderung notwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist, und daher in demselben nie unmittelbar [wohl aber mittelbar in der philosophischen Reflexion] vorkommen kann.") I, 277[1]). Daß diese „Idee des Ich" gleichbedeutend mit dem „sittlichen Ideal" ist, geht aus folgenden Stellen hervor: I, 121; 270; besonders 277: „Das Ich legt dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus ...; seiner Reflexion liegt nichts zum Grunde. als jene aus dem Ich selbst herstammende Idee ... Hierdurch entsteht die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist, also die Reihe des Idealen."

Fichte hat sich in der Wissenschaftslehre von 1804 noch einmal kritisch mit Spinoza auseinander gesetzt; diese Ausführungen sind deshalb an dieser Stelle von großem Interesse, weil er dort etwas ganz anderes an demselben auszusetzen hat, als 1794. Er sagt: Es ist „die Schwierigkeit aller Philosophie,

[1]) In dieser Stelle ist auch deutlich, wie sehr Fichte bestrebt ist, den Gegensatz von Individualismus und Universalismus auch durch seinen Gottesbegriff zu überbrücken: Das Göttliche ist als Absolute, in das jedes empirische Bewußtsein aufgehn soll; dies Absolute aber schwebt als unerreichtes Ideal allen sittlichen Charakteren vor; je mehr sie nun dasselbe zu verwirklichen streben, desto weniger stellen die einzelnen Individuen gesonderte Existenzen vor, desto mehr bilden sie ein geistiges Universum, die eine „große Einheit des reinen Geistes" („Über die Würde des Menschen" I, 416).

die nicht Dualismus sein wollte, sondern mit dem Suchen der Einheit Ernst machte, daß entweder wir zugrunde gehn mußten, oder Gott. Wir wollten nicht, Gott sollte nicht! Der erste kühne Denker, dem hierüber das Licht aufging, mußte nun wohl begreifen, daß, wenn die Vernichtung vollzogen werden sollte, wir uns derselben unterziehn müssen; dieser Denker war Spinoza: daß alles einzelne Sein, als an sich gültig, und für sich bestehend, in seinem System verloren geht, und bloße Phänomenalexistenz übrig behält, ist unleugbar. Nun tötete er nur dieses sein Absolutes oder seinen Gott. Substanz = Sein ohne Leben, weil er eben seines eignen Einsehns sich nicht bewußt wurde: dieses Leben, welches die Wissenschaftslehre als Transzendentalphilosophie hineinführt. (... die Wissenschaftslehre könnte des Atheïsmus nur der beschuldigen, ... welcher einen toten Gott will)." (Nachgelass. Werke II, 147). Während Fichte also vorher an Spinoza tadelte, daß er die „höchste Einheit" seines Systems als etwas Gegebenes annähme, während sie tatsächlich nicht erreicht würde, wirft er ihm jetzt vor, daß er das Absolute als „Sein ohne Leben" auffasse. Er selbst definiert das Absolute sodann als „reines Sein," welches „von sich, in sich und durch sich" ist (Nachgelass. W. II, 205); das ist doch ein ganz anderer Ton, als 1794. Hier ist von dem Göttlichen als „sittlichem Ideal" ebensowenig etwas zu spüren, als es sich dort übersehen ließ. (Über das „reine Sein" siehe übrigens Teil II!)

Fichtes Lehre über Gott und Welt ist danach in dieser Periode als ethischer Pantheïsmus bezeichnet worden (Windelband II, 226). Durch die sittliche Arbeit der Welt der endlichen Intelligenzen, dieses geistigen Universums, wird Gott; dies Werden aber zieht sich durch die Unendlichkeit hin. — Doch hat der Ausdruck „ethischer Pantheïsmus" immerhin etwas Mißverständliches, da auch der Pantheïsmus mit einer fertigen Göttlichkeit zu operieren pflegt. Fichtes Lehre ist eben weder Theïsmus noch Pantheïsmus, sondern Idealismus, etwas durchaus Neues, das nur in Eckeharts religiöser Weltanschauung einen Vorläufer hat. „Der Seelengrund in seiner unbekannten Tiefe ist der Schöpfung, aller Wahrheit und Werte Grund," das war schon der tiefste

Gehalt des religiös-sittlichen Erlebnisses des großen Dominikaners gewesen (Schwarz, „der Gottesgedanke" S. 383). Auch nach Fichte erwacht Gott erst in den Menschenherzen, die in moralischem Tun sich aus der selbstsüchtigen Vereinzelung erheben, denen der Ewigkeitswert des Sittlichen aufgeht und die sich nun mit einem „überzeitlichen Einheitsich" eins fühlen (Schwarz, „der Gottesgedanke" 387). Alle Transzendenz ist hier verschwunden, Gott schwebt nicht mehr, als ein selbständiges Sein, über der Welt, aber er durchwaltet sie auch nicht als Weltseele, vielmehr, wo ein Mensch sich zu einer sittlichen Persönlichkeit entfaltet, wo übersinnliches, unvergängliches Wesen geboren wird, dort tritt das Göttliche hervor und lebt in jeder sittlichen Tat sein Leben. All dies moralische Wirken jedoch fällt nicht auseinander, sondern bildet eine überpersönlicheEinheit, die sittliche Weltordnung, die den Sieg des Guten garantiert. „Gottes Selbstbewußtsein steht nicht mehr im Anfange, sondern am Ende, es wird" (Schwarz, „der Gottesgedanke" 366).

Diese Vorstellung vom Göttlichen widerspricht nicht den in Capitel B ausgeführten Gedanken Fichtes: ihr liegt das zugrunde, was der moralische Mensch in der sittlichen Selbstanschauung in sich unmittelbar erfaßt; sie ist keine freie metaphysische Konstruktion, kein Gebilde der Phantasie.

Anhang.

Die Gedanken über Gott und Welt im Privatschreiben.

Fichte wehrt sich hier gegen den Einwurf, daß seine Lehre, wenn auch nicht Atheïsmus, so doch auf jeden Fall Pantheïsmus sei. Denn die moralische Weltordnung sei Gott; diese aber würde doch durch die sittlichen Wesen und ihr Zusammenwirken konstituiert; mithin seien sie entweder selbst Gott oder sie brächten ihn täglich hervor.

Dagegen wendet er sich. Der Begriff des Übersinnlichen ist immer so erläutert worden: 1. ich finde mich absolut frei gegenüber der Sinnenwelt, und 2. diese meine Freiheit hat einen Endzweck, das absolute „Sichselbstgenügen" der Vernunft. Daß beides aber nicht eins und dasselbe, daß das zweite nicht im ersten enthalten ist und mithin der Endzweck

nicht in unserer eigenen Macht zu stehen braucht, ja nicht einmal stehen kann, wie es mit der Willensbestimmung der Fall ist, soll ein „sinnliches Beispiel" erläutern (V, 387ff.).

Wenn ich säe, so ist bei diesem Vorgang außer meiner Handlung noch ein anderes wichtig: ich habe nämlich nicht bloß um der Handlung an sich willen den Samen ausgestreut, sondern ich rechnete darauf, daß dieselbe unbedingt als Folgen eine Ernte nach sich zöge, ich hatte demnach bei der Handlung einen Zweck. Beides nun, die Handlung und ihr Zweck, unterscheidet sich dadurch, daß wohl die erstere, keineswegs aber der letztere in meiner Gewalt liegt. Es ist also zweierlei vorhanden. Zwar würde ohne meine Tat die künftige Ernte nicht eintreten können, aber andrerseits: rechnete ich nicht auf eine befruchtende Kraft, vermöge deren die ausgestreuten Samenkörner zum Ährenfeld werden, wäre meine Handlung sinnlos. So ist meine Tat zwar die „ausschließende Bedingung," aber die Naturkraft der „letzte zureichende Grund" der Ernte. Auf diese Ordnung rechnet jeder Säemann. Das, was also die Ernte mit der Aussaat verknüpft, liegt nicht in, sondern außer mir, wenngleich es ohne meine Tat nicht zustande käme.

Und wie verhält es sich, im Vergleich dazu, mit der moralischen Ordnung? Hier steht in meinem Machtbereich lediglich mein Wollen „als innere Bestimmung meiner Gesinnung." Die Folgen aber, die meine Willensbestimmung nach sich zieht, sind mir nicht einmal bekannt, geschweige denn von mir abhängig. Und so rechne ich — vermöge des Glaubens — mit unbedingter Sicherheit auf eine Kraft, infolge deren das pflichtgemäße Handeln zur Herbeiführung eines letzten Zweckes dient. Würde ich nun diese Kraft „Ordnung" nennen, eine moralische, intelligible Ordnung, „wodurch ein moralischer und intelligibler Zusammenhang, oder System, oder Welt erwüchse, so setzte dieser doch ohne Zweifel die moralische Ordnung nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen selbst, sondern außerhalb derselben." (V, 392).

Ohne Frage ist hier das Göttliche durchaus als etwas Transzendentes aufgefaßt; aber trotzdem setzt sich die moralische Ordnung nicht über das Wollen der Menschen hin,

sondern in demselben durch; das pflichtgemäße Tun bleibt doch die „ausschließende Bedingung," wenn auch nicht „der letzte zureichende Grund" für die Realisierung einer intelligiblen, sittlichen Welt. Es ist Fichte nicht gelungen, der „moralischen Ordnung" eine ebensolch unbedingte, geschlossene Stellung zu verschaffen, wie sie die Naturordnung in der Naturwissenschaft inne hat.

(Es soll hier noch erwähnt werden, daß auch sonst in dem „Privatschreiben" manches gegenüber den früheren Schriften des Atheïsmusstreites geändert ist. Dort war zum Beispiel (vgl. oben S. 17) das sittliche Wollen des Menschen im letzten Grund auf den Endzweck („die Seligkeit") gerichtet; und jedes pflichtgemäße Handeln faßte er nur als Teil und Mittel desselben auf (Appell. V, 206). Hier dagegen ist der sittliche Wille selbst „letzter Zweck des Wollens: er soll in einer gewissen Verfassung sein, schlechterdings damit er in derselben sei" (V, 390); er geht nicht auf einen Endzweck. Derselbe gehört lediglich in das Gebiet der Erkenntnis und des Glaubens. — Wie unnatürlich mutet diese Trennung an! Wie abstrakt ist hier konstruiert! Wie kann man überhaupt, wenn man einmal an einen Endzweck glaubt und ein sittlicher Mensch ist, es vermeiden, denselben zu wollen? Ob der Grund dieser Trennung wohl darin zu suchen ist, daß Fichte bei seinem neuen Gottesbegriff den Endzweck auch von allem endlichen Wollen loszulösen sucht, damit die Bedeutung Gottes immer mehr hervortrete?

So scheint diese Schrift eine Art Übergangsstadium zwischen der ersten und zweiten Periode zu bilden; der „transzendentale Gott" führt aus dem „ethischen Pantheïsmus resp. Idealismus" in das „absolute Sein" hinüber.

Wie verhalten sich nun die Gedanken Schleiermachers über Gott und Welt zu denen Fichtes?

Man hat bei ihm in den „Reden" eine pantheïstische Gottesvorstellung, ähnlich der des Spinoza, finden wollen, doch ist diese in letzter Zeit, namentlich durch O. Ritschl und E. Fuchs, wieder in Frage gestellt worden. Untersuchen wir

darum die Ausführungen derer, welche diesen Spinozismus nachweisen wollen.

Da geht A. Ritschl davon aus, „daß die beiden Hauptformen der Weltanschauung, die theïstische und die pantheïstische, deren gegenseitige Krisis die „Reden" von Schleiermacher auf das deutlichste vergegenwärtigen, ihre eigentliche Überzeugungskraft in entgegengesetzten ästhetischen Gewöhnungen und Erregungen haben. Der Theïsmus entspricht dem Vorherrschen des Sinnes für Architektur, der Pantheïsmus dem Vorherrschen des Sinnes für klassische und romantische Instrumentalmusik und dem Geschmack für die Schönheit der Natur in der landschaftlichen Abgrenzung" (S. 32f.; vgl. auch „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" III, 194). Hiernach ist der Gott des Theïsmus als Weltbaumeister, derjenige des Pantheïsmus als Weltseele vorgestellt. Da nun bei Schleiermacher die „Religion eine Abart des musikalischen Sinnes" ist, mußte sein System folgerichtig pantheïstisch ausklingen. — Diese Beweisführung A. Ritschls versagt aber darin, daß es ihm nicht gelingt, in den „Reden" die Ähnlichkeit zwischen der Musik und der Religion bis ans Ende nachzuweisen, vielmehr muß er selbst zugeben, das das Teleologische und Individuelle, welches in dem Wirken des Universums (vgl. „Reden" 53; 102ff. a. a. O.) und in dem Verhältnis des Menschen zu demselben (s. oben S. 29ff.) so stark hervortritt, etwas der Instrumentalmusik durchaus Fremdes ist. Darum behauptet er, wir hätten hier bei Schleiermacher in seiner sonst pantheïstischen Weltauffassung etwas Unausgeglichenes. Aber wie gezeigt (s. oben S. 38ff.), bildet dies „Unausgeglichene" gerade den Lebensnerv seiner Weltanschauung. Es müssen schon andere, stärkere Gründe angeführt werden, ehe man bei ihm von Pantheïsmus reden kann.

Was für Ideen sind es nun, die in den „Reden" eine pantheïstische Färbung tragen sollen? Versuchen wir sie näher zu bestimmen! Wir finden bei ihm das Bestreben, einerseits „das Unendliche, Ewige, Eine von dem Fluß der endlichen Dinge zu trennen, damit es nicht in den Wellen desselben untergehe, nicht der bloße unanblässige Verlauf

dieser Wellen werde, der nur in der Einheit des Blicks zusammengefaßt ist.“ Andererseits sucht er „die Gegenwart des Unendlichen, Ewigen, Einen in den endlichen Dingen zu erfassen, somit durch originale Bestimmung des Unendlichen seinen Widerstreit mit dem Endlichen zu lösen“ (Dilthey 308f.). Daß ihm das erstere insofern gelungen ist, als das Universum tatsächlich nicht die Totalität der endlichen Dinge ist, wie sie erscheinen und vergehn, in Raum, Zeit und in der Wechselwirkung sich berührend[1]), sondern daß dasselbe als das Unendliche über allem Wechsel steht, war schon erwähnt (s. oben S. 27ff.) und geht auch deutlich aus dem über „Anschauung“ Ausgeführten hervor: denn wie die sittliche Persönlichkeit davon überzeugt ist, daß sie im tiefsten Innern ein einheitliches Wesen darstelle, dem ein wirkliches Dasein zukomme über die Summe ihrer äußeren und inneren Handlungen hinaus, ebenso sicher ist sie in ihrem Glauben, daß ihre Anschauung von dem Universum als einem einheitlichen unendlichen Wesen kein Phantasiebild sei, sondern daß demselben etwas Reales entspreche, daß das Unendliche nicht im endlichen Geschehen sich verliere.

Verwickelter wird das Problem, wenn Lipsius und andere in dem Universum neben der „natura naturans,“ dem handelnden Weltgeist, die „natura naturata“ als „die Totalität seiner besonderen Darstellungsformen, von denen aber jede wieder unendlich in sich ist,“ (vgl. dazu Reden 53; s. auch oben S. 38ff.) finden wollen (Lips. 138f.); dadurch bliebe das Göttliche immerhin dem Wechsel im Irdischen entnommen; aber es wäre wie bei Spinoza zugleich das allgemeine Weltwesen und der Inbegriff der Einzeldinge, soweit sie sub aeternitatis specie angeschaut werden; es stellte die Weltseele vor, die allen Erscheinungen als die immanente Kraft innewohnte, die aber letztlich doch nur eine durch Abstraktion gewonnene Einheitsfassung der überall tätigen göttlichen Kräfte wäre. Wir hätten also eine feinere Form des Pantheïsmus vor uns (die aber — die Richtigkeit des von Lipsius Gesagten vorausgesetzt — von der des Spinoza noch unterschieden wäre, vor allem dadurch, daß bei demselben von

[1]) Diese Auffassung wäre ein materialistischer Pantheismus,

einem Wirken des Göttlichen im eigentlichen Sinne garnicht geredet werden kann, weil alle Causalität bei ihm ein „Folgen" (sequi) ist, (vgl. Eth. I, prop. 16; 17, Corall. 2, Schol.), während doch Schleiermacher den Gedanken der Evolution in den Vordergrund schiebt[1]); sodann, wie schon oben erwähnt, darin, daß bei dem ersteren die Realität der Einzeldinge Imagination ist, während letzterer an ihr durchaus festhält). Dieser Spinozismus geht nach Lipsius u. a. (Lips. 172ff.; 298ff.) daraus hervor, daß Schleiermacher in der ersten Ausgabe der Reden die Wendungen „Darstellung des Unendlichen im Endlichen" und „des Ganzen in seinen Teilen," sowie die Ausdrücke „das Unendliche und Ewige" und „das Eine und Ganze" noch völlig synonym gebrauche. Das sei in den späteren Ausgaben geändert: dort sei der „transzendente Grund als die Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze von der Welttotalität" unterschieden, und nur im ersteren, nicht mehr in der letzteren finde man jetzt Gott; und dem entsprechend ständen an den Stellen, in denen ursprünglich das Göttliche als handelnd erschienen sei, hauptsächlich die Bezeichnungen: „Das Unendliche, das Ewige, Gott, höchstes Wesen, Gottheit, die göttliche Weltordnung," dagegen an denen, wo es als natura naturata, die Welttotalität uns entgegengetreten sei, „das Ganze, die Einheit des Ganzen, Weltall, Natur, Geschichte, Menschheit," sodaß aus dieser neuen Terminologie ein bewußtes Sichherausarbeiten Schleiermachers aus dem Pantheïsmus zu ersehen sei.

Dagegen ist zu sagen, daß man keineswegs alle die Bezeichnungen, die mit dem „Universum" abwechselnd in der ersten Ausgabe für das Göttliche gebraucht werden, als Wechselbegriffe fassen darf, vielmehr modifiziert jede das Universum in eigentümlicher Weise. (vgl. 104f., wo Schleiermacher das von der Menschheit sagt: Die Menschheit verhält sich zum Universum, „wie die einzelnen Menschen sich zu ihr verhalten; sie ist nur eine einzelne Form desselben, Darstellung einer einzigen Modifikation seiner Elemente, es muß andere solche Formen geben, durch welche sie umgrenzt, und de-

[1]) Der Pantheismus Schleiermachers wäre hiernach der „vitalistische" des „Neospinozismus." (S. darüber später im II. Teil)

nen sie entgegengesetzt wird.") Sofern sich das Universum in der Natur kund tut, trägt es vorzugsweise die Namen „Geist der Welt," „die Welt und ihr Geist", „der Weltgeist," „das allmächtige Wesen" (S. 78—89); bei seinen Offenbarungen in der Menschheit finden wir die Ausdrücke „der Genius der Menschheit" (91 und 110), „die ewige Menschheit" (92), „der ewige Verstand" (93), „das ewige Schicksal" (102; 110), „die ewige Liebe" (103f.), „der Wille des ewigen Wesens" (108); wird die Menschheit in ihrer Entwicklung angesehn, stellt sich das Unendliche als „Geist des Ganzen" dar; allgemein gebraucht haben wir dann vor allem die Bezeichnungen „das Universum," „das Unendliche," „der hohe Weltgeist," daneben „das allgegenwärtige Wesen" (56), „das Ganze" (109), „das Eine" (105) „die unendliche Welt" (74), „die ewige Welt" (55), „das Unsichtbare" (78) und andere, aber immer haben wir es mit dem einen wirkenden Wesen, nicht mit der „Welttotalität" zu tun.

Das spricht auch Schleiermacher selbst aus im Vorwort zur dritten Auflage der „Reden": „hätte man die rhetorische Form besser verstanden, so würde man mich nicht in einem Atem des Spinozismus und des Herrenhutianismus, des Atheïsmus und des Mystizismus beschuldigt haben. Denn meine Denkungsart über diese Gegenstände ist damals schon mit Ausnahme dessen, was bei jedem Menschen die Jahre mehr reifen können und abklären, in eben der Form ausgebildet gewesen, wie sie seitdem geblieben ist."

So würde man mit Otto Ritschl von dem Göttlichen bei Schleiermacher folgende Auffassung bekommen können: „Das Universum ist allen Erscheinungen der Welt immanent, und zwar als die Kraft, aus der sie hervorgehen, aber eben darum keineswegs identisch mit der Welt überhaupt. Es will vielmehr die tote Masse durch erhöhtes Leben aufheben (Reden 103). Insofern ist es, abgesehen von seiner eigentlichen schöpferischen Tätigkeit, aus der die Materie abzuleiten ist, dasselbe, wie die personifizierte Vernunft der Ethik, welche die Natur zu durchdringen in ständiger Tätigkeit ist. Insofern aber nach derselben Analogie auch der Inhalt der christlichen Offenbarung als eine bestimmte Modifikation des

Universums anzusehn ist, würde diese Form desselben der im zweiten Teil der Glaubenslehre behandelten „eindringenden Tätigkeit" des Erlösers gleichzustellen sein, welche von dem „Sein Gottes" in ihm ausgeht und sich in allen seinen direkten und indirekten Wirkungen fortsetzt" (72). Das Universum, das Ewige könnte danach als das „unermeßliche Gebiet und Wesen des reinen Geistes" erscheinen (Monol. 24). Aus dieser geistigen Substanz geht alles hervor; sie ruft die Materie ins Leben („Mir ist der Geist das erste und das einzige: denn was ich als Welt erkenne, ist sein schönstes Werk, sein selbstgeschaffener Spiegel" Monol. 15f.; vgl. auch: Mon. 25: „Des Geistes Handeln erschafft erst Welt und Zeit"), durchdringt sie „(Gibt's einen Leib wohl ohne Geist?" Monol. 16; vgl. auch: „wie leicht zu bilden und zu beherrschen die rohe Masse durch des Geistes Macht" Monol. 20) und hebt sie dann von Stufe zu Stufe zu immer höherer Bildung empor, bis sie ihr eigenes Abbild darstellt. Weiter läßt sie aus sich die endlichen Intelligenzen hervorgehen (Reden 266). Der körperliche Stoff ist nun der „gemeinschaftliche Leib der Menschheit, wie der eigene Leib dem Einzelnen gehörig, ihr angehörig, ... daß sie ihn beherrsche, durch ihn sich verkünde" (Monol. 16; vgl. auch 71: „daß jeder rohe Stoff beseelt erscheine, und im Gefühle solcher Herrschaft über ihren Körper die Menschheit sich ihres Lebens freue"). So wären die Materie und die endlichen Intelligenzen zwar vom Göttlichen „real unterschieden, aber nicht geschieden," da sein Geist alles durchdringt und in allem wirkt. (Für diese Auffassung sprechen auch die Bezeichnungen „Geist der Welt," „Genius der Menschheit," „die ewige Liebe," „der Wille des ewigen Wesens," „der Geist des Ganzen").

Es könnte hiernach scheinen, als ob Schleiermachers Gottesbegriff, wenn er nach dem vorigen richtig bestimmt wäre, doch viel Ähnlichkeit mit Fichtes „absolutem Ich" hätte, welches auch aus sich die Welt hervorruft, dem auch das Sinnliche nur als Material für das Handeln des Geistes da ist; aber der große Unterschied ist doch deutlich: bei ersterem ist die Sinnenwelt — wenn auch erst durch den unendlichen Geist hervorgerufen — doch etwas Reales, kein Nicht-

ich (vergl. oben S. 26f.); der Geist erschafft zwar die Welt, aber damit ist ihre Realität nicht gemindert; das „Erschaffen" ist nicht im Fichteschen Sinne zu nehmen (Reden 54; 42); ferner ist das absolute Ich des letzteren etwas Werdendes, ein Ideal, welches erst realisiert werden soll, das in den endlichen Intelligenzen erst zur Selbstentfaltung kommt, durch sie darzustellen ist, während Schleiermachers „geistige Substanz" doch als etwas „Fertiges" angenommen zu sein scheint. — Wir haben hier keinen Pantheïsmus, wir haben einen „Panentheïsmus" vor uns. Nach letzterem gehört die Welt „zu Gott und mit ihm zusammen, etwa wie Leib und Seele zusammen gehören. Sie nimmt an ihm teil, weil sie sein Geschöpf ist, ohne von ihm teil zu nehmen. Und Gott bleibt mindestens mit einem Teile seines Wesens nicht in den Weltzusammenhang verflochten" (Schwarz: „Grundfragen" 228). Der Fehler dieser Auffassung liegt, wie Schwarz gezeigt hat, darin, daß man aus der Kausalbeziehung „die mit einer Wertvergleichung nichts zu tun hat, eine Bedeutungskategorie gemacht hat. Gott als die causa wird der Wirkung, der Welt gegenüber als mehrwertig gedacht; dadurch glaubt man ihm, außer seiner Entfaltung in der Welt, noch eine besondere Existenz sichern und sich einerseits vor einem transzendenten Gottesbegriff, andererseits vor dem Pantheïsmus bewahren zu können. Aber das Hineintragen von Axiologischem in das Verhältnis von Ursache und Wirkung besteht die Frage „quid juris" nicht; es ist eine Annahme, die nicht im geringsten ihre Berechtigung erweisen kann. Zudem ist nicht zu verstehn, wie Gott etwas, was ihm gegenüber minderwertig ist, hervorbringen kann. Wie kann Göttliches, Vollkommenes Urheber von Stofflichem, Vergänglichem, Veränderlichem sein? (Vgl. Schwarz: „Grundfragen" S. 226ff.).

Statt dieser Weltanschauung haben einige (z. B. Dilthey, Schiele) bei Schleiermacher auch in dieser Periode schon diejenige der späteren Zeit finden wollen, nach der Geist und Natur im transzendenten Grunde identisch sind und diese Identität Gott genannt wird. Daß dieses „Einerleisein" Schleiermacher in jenen Jahren schon ein vertrauter Gedanke

war, zeigt eine Äußerung in den Luzindenbriefen: „Sie wissen ja doch von Leib und Geist und der Identität beider, und das ist das ganze Geheimnis" (vgl. Dilthey 317). Wenn diese Vermutung richtig wäre, hätten wir damit wieder eine größere Anlehnung an Spinoza zu konstatieren; doch würde der Unterschied zwischen diesen beiden auch hier wieder hervortreten: bei Spinoza haben wir einen Parallelismus der Attribute des Denkens und der Ausdehnung, da Ideen nur auf Ideen und Dinge nur auf Dinge wirken und Reales und Ideales somit in keiner kausalen Beziehung auf einander stehen kann; andererseits aber existiert bei ihm im Attribut des Bewußtseins dasselbe göttliche Wesen wie in dem der Ausdehnung, und so ist „die Daseinsform (modus) der Ausdehnung und die Idee dieser Daseinsform ein und dasselbe Ding, aber auf zweierlei Art angeschaut" (Eth. II. prop. VII schol.). In den „Reden" und „Monologen" dagegen ist deutlich ausgesprochen, daß Geist und Stoff auf einander wirken, und daß ersterer über letzteren in immer größerem Maße die Herrschaft gewinnen soll (Reden 55f; Monol. 16; 71 a. a. O.); die Gegensätze sind in der Welt vorhanden, und die reale Identität kann nur im transzendenten Grunde liegen. Von hier aus wären also die Wendungen, in denen Schleiermacher von dem Schaffen des Geistes und seiner einzigartigen Bedeutung spricht, nur als überschwengliche Verherrlichung der Vorherrschaft desselben über den Stoff zu verstehn. — (Eine Kritik über diese Gottesvorstellung soll erst im zweiten Teile folgen, in welchem noch eingehender von ihr gehandelt werden muß. Es sei hier noch bemerkt, daß nach der Auffassung vieler die Schleiermachersche Identitätslehre kein pantheïstisches Gepräge trägt, daher kein Widerspruch vorhanden ist, wenn vorher der Pantheïsmus für seine erste Periode abgelehnt wurde und jetzt die Möglichkeit angenommen wird, daß schon in dieser Zeit Gott für ihn als transzendente Identität von Denken und Sein gegolten habe.)

Daß auch dieser Gottesbegriff mit dem Fichtes kaum etwas gemein hat, liegt auf der Hand: auch hier scheint Gott als Fertiges vorgestellt zu sein, auch hier ist die Sinnenwelt als etwas durchaus Reales anerkannt — was sich mit Fichtes „sittlichem Ideal" nicht vereinigen läßt.

Eine sichere Entscheidung darüber, welche von diesen beiden Darstellungen über das Verhältnis von Gott und Welt bei Schleiermacher die richtige sei, wird sich kaum treffen lassen (vgl. Dilth. 317f., Anm.). Daß darüber solche Uneinstimmigkeit herrschen kann, rührt daher, daß die „Reden" und „Monologen" aus der religiös-sittlichen Erfahrung des Verfassers heraus geschrieben sind, welche über diese philosophischen Probleme nichts aussagt, und daß doch andrerseits in diese Werke wieder spekulative Elemente sich verirrt haben, aus denen wir erst eine einheitliche philosophische Weltanschauung Schleiermachers zu erschließen versuchen. (Erst später hat er zwischen der Spekulation einerseits und dem religiös-sittlichen Erlebnis andrerseits scharf zu scheiden gesucht). Jedenfalls würde er selbst fraglos zugeben, ja nachdrücklich betonen, daß die Frage, ob Gott als „denkende Substanz" oder als „Identität" vorzustellen sei, wohl die Wissenschaft, nicht aber das religiöse Gemüt angehe. Vielleicht ist er sich selbst übrigens in diesen Jahren über dies Verhältnis von Gott und Welt noch nicht klar gewesen.

Übereinstimmung herrscht bei beiden Philosophen wieder darüber, daß es ein „radikales" Böses als „eigne Substanz neben der Substanz des Guten" nicht geben kann. Da bei Fichte nur der „sittlichen Ordnung" Realität zukommt, ist alles, was sich mit derselben im Widerspruch befindet, ein „Nichtseiendes"; und weil bei Schleiermacher das Göttliche alles in allem wirkt, kann das Böse bei ihm nur darin bestehn, daß die Menschheit ihm mehr oder weniger entfremdet ist nnd daher einer „Erlösung", einer Annäherung an das Unendliche bedarf (vgl. Reden 91ff.). Man täusche sich jedoch nicht und glaube etwa, daß damit bei beiden Philosophen die „Heiligkeit" des Göttlichen verblassen und das Böse als minder verabscheuungswürdig, als leichter verzeihlich und übersehbar erscheinen sollte. Werden doch beide nicht müde, das selbstsüchtige Streben des im Sinnlichen aufgehenden Menschen auf das heftigste zu geißeln und ihm all und jeden Gehalt abzusprechen. Auch erkennen sie deutlich, wie dieses Jagen nach dem Wertlosen in den weitesten Kreisen um sich gegriffen hat und wie auch der sittliche Mensch den Kampf

gegen dies Böse sein Leben lang ausfechten muß. Eine „heilige Wehmut" über die Gottentfremdung der Welt ist die Grundstimmung des Christen nach Schleiermacher (Reden 299).

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf das Ergebnis des ersten Teils, so finden wir, daß beide Philosophen in Beziehung auf ihren Gottesbegriff doch wenig gemein haben. — Einig sind sie den meisten Zeitgenossen gegenüber darin, daß die Besinnung auf das Unendliche, Übersinnliche den Wert des Lebens ausmache, nicht aber die Sorge für das äußere Wohlbefinden des einzelnen Menschen und der Gesamtheit (wie sie überhaupt das Primat des Geistes gegenüber der Natur vertreten); einig darin, daß das Göttliche seinem Wesen an sich nach unerkennbar sei; ferner sind beide Optimisten in gewissem Sinne, von hohem Glauben an die „ewige Menschheit" beseelt: denn nach Fichte kann jeder, der nur will, sich in die intelligible Sphäre erheben; damit bringt er das Göttliche in sich zum Leben und steht nun frei und unabhängig da von der äußeren Welt und ihren Fügungen; Schleiermacher erblickt in dem Weltgeschehn eine wunderbare Harmonie; alles ist an seinem richtigen Platze, durch alles waltet ein Prinzip des Guten, und jeder Mensch, der zum richtigen Verständnis seines inneren Wesens und seiner Aufgabe gekommen ist, kann sich in seinem Gemüte frei fühlen und sich zu einem Spiegel des Universums bilden.

In der Weltanschauung beider spielt der Evolutionsgedanke eine große Rolle: bei Fichte ist es die menschliche Gattungsvernunft, die sich zum absoluten Ich hinzuentwickeln strebt, bei Schleiermacher ist es das ganze Weltall, das durch ein zielvolles Handeln des Unendlichen einer immer größeren Vollkommenheit entgegengeführt wird; aber auch für ihn ist die Erhöhung der Menschheit die Hauptsache.

Im übrigen aber welch große Verschiedenheiten! Schon in der Methode: Fichte gewinnt seine Gottesvorstellung im letzten Grunde durch konstruktives Erkennen, indem er allerdings von der Erfahrung der sittlichen Freiheit ausgeht; Schleiermacher dagegen bemüht sich ganz auf dem Boden

der Erfahrung zu bleiben bei seinen Aussagen über das Göttliche. („Er beschrieb, was er in sich erlebt und in anderen wiedererkannt hatte" Dilthey 418; vgl. auch „Reden" 269). Bei ersterem ist das Göttliche im Menschen der abstrakte Pflichtgedanke, bei letzterem bekommen wir einen Begriff von dem unendlich reichen Innenleben des sittlichen Gemüts; und all dies Besondere und Eigentümliche in demselben ist ein Widerschein des göttlichen Wesens. Bei ersterem sucht man das Göttliche vergebens in der Natur und Kunst, letzterer zieht auch sie in den Bereich des Wirkens des Ewigen.

Bei Fichte ist wohl das eigenartig Neue in seiner Gottesanschauung, daß er von einem Werden des göttlichen spricht und damit an die Gedanken Meister Eckeharts anknüpft. Ein Übergewicht des sittlichen Geistes muß erst erzeugt werden, Gott muß sich erst in den Menschenseelen eröffnen, er ist nicht als ein Fertiges vorhanden. Wenn nach Schleiermacher dagegen das Universum schon in einer harmonischen Einheit vorhanden ist, widerspricht das der Erfahrung; diese Harmonie ist nicht da, sondern muß erst durch Arbeit und Seelenkampf hindurch hervorgebracht werden, das Göttliche muß erst „alles in allem" werden.

Man könnte hier die Frage aufwerfen: lag es nicht nahe, daß Schleiermacher von seinen Prämissen aus in seiner späteren Entwicklung auch dazu gelangte, die Vorstellung von einem fertigen Gott abzuweisen und an seine Stelle das im Menschen aufblühende neue Wesen mit Fichte zu setzen? Ist doch die sittliche Entfaltung der Persönlichkeit nach ihm etwas, was nicht durch die Gebote, nicht durch die Einwirkung eines außer dem Individuum befindlichen Wesens erreicht wird, sondern tief in seinem eignen Innern sich vollzieht; war es von da aus noch weit, in dem „Universum," dem Ewigen, welches sich offenbart, das Aufleuchten von überindividuellen Werten im Menschen zu sehn, welche ihm eine ganz neue Welt erschließen, die nichts mit dem rein Sinnlichen gemein hat? Konnte er nicht, nachdem ihm in der sittlichen Anschauung die Einheit seines eigenen Wesens aufgegangen war, weiter schließen, daß die Einheit im All nicht etwas für den religiösen Menschen Gegebenes, sondern

seine eigene geistige Tat sei; ferner daß das religiöse Gefühl überall da eintrete, wo neue Erkenntnisse sich erschließen, neue Schönheit sich enthüllt, neues sittliches Verständnis sich verbreitet und neuer Wille zum Guten durchbricht und dadurch der Mensch bis in die Tiefen erregt und ergriffen wird; endlich daß das „Wirken des Göttlichen in der Geschichte" eben das Sichselbstenthüllen geistigen Wesens in der Menschheit sei? — Und hätte Fichte nicht seinen Gottesbegriff verbinden können mit der freieren und weiteren Weltauffassung Schleiermachers, die nicht nur dem Sittlichen Bedeutung zuerkennt, und mit dessen hoher Schätzung der Persönlichkeit und der Gemeinschaft der sittlichen Individuen?

Es sollte anders kommen: zwar eine Annäherung der Anschauungen beider fand statt, aber letztlich in anderer Weise, als man hätte vermuten können.

II. Teil.

Es ist vermutet worden, daß die Gestalt, die Fichtes Lehre in seiner zweiten Periode angenommen hat, von Schleiermacher mit beeinflußt worden sei (so a. a. Windelb. II, 285). Es läßt sich daher rechtfertigen, wenn wir in diesem Teile zuerst den Gottesbegriff des letzteren entwickeln und dann den des ersteren damit vergleichen und untersuchen, ob derselbe Spuren der Einwirkung der religiösen Gedankenwelt Schleiermachers an sich trägt. Da nun die Schrift Fichtes, die für uns hier hauptsächlich in Betracht kommt, 1806 abgefaßt ist, die Werke Schleiermachers aus dieser Periode aber viel später erschienen sind, wird dabei ein Ergebnis des folgenden Abschnittes allerdings vorausgesetzt, nämlich daß Schleiermachers Weltanschauung in den Hauptzügen in beiden Perioden die gleiche ist.

A. Schleiermacher.

I. Gott und Individuum.

Es ist bekannt, daß Schleiermacher in der Glaubenslehre und den späteren Auflagen der „Reden" das religiöse Erlebnis in einer Bestimmtheit des Gefühls sieht und die in der ersten Periode so wichtige „religiöse Anschauung" fallen gelassen ist. Dadurch scheint die psychologische Ableitung dieses Vorgangs eine andere geworden zu sein, und wir haben dieselbe zu entwickeln.

Schleiermacher weist zunächst nach, daß die Frömmigkeit weder ein Wissen noch ein Tun ist (er ist also dieser seiner Grundanschauung treu geblieben) und mithin nur ein bestimmtes Gefühl sein kann; denn es steht für ihn fest, daß es neben diesen dreien nicht noch ein viertes geben kann. Die Einheit dieser Formen kann man nicht als ein solches nehmen, denn das Zusammensein derselben ist eben „das We-

sen des Subjekts selbst," ihr „gemeinschaftlicher Grund," in welchem je nach den Umständen die eine oder die andere den Vorrang hat. Diese Formen werden nun näher bestimmt, damit man sie von einander abgrenzen kann. „Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts" (§ 3,3[1]). Im Tun haben wir ein Heraustreten desselben aus sich heraus; es will bestimmten Zwecken, die bisher nur ideell waren, in der Außenwelt zur Realität verhelfen. Auch im Wissen muß der Geist zunächst, da dasselbe auf einen äußeren Gegenstand geht, aus seiner Innerlichkeit hervorgehn und sich mit dem Objekt in Einheit setzen, also etwas tun; erst, wenn er dasselbe erkannt hat, kann er sich mit ihm wieder in sich selbst zurückziehn. Im Gefühl endlich ist das Subjekt reine Empfänglichkeit und damit reine Innerlichkeit. (Es hat somit seinerseits wieder eine Verwandtschaft mit dem Wissen). Wäre die Frömmigkeit nun ein Wissen, so müßte, wenn es auf den Inhalt desselben ankäme, auch das Maß dieses Wissens das Maß der Frömmigkeit sein, ein absurder Gedanke; wäre dagegen die Form dabei das Entscheidende, so müßte die Festigkeit der Überzeugung den Wert der Religiosität abgeben; da aber Gewißheit ein Element jeder Erkenntnis ist, hätten wir hier nichts spezivisch Religiöses. Dasselbe gilt vom Tun: wird es auf seinen Inhalt angesehn, so zeigt sich, daß neben dem Besten auch das Scheußlichste als „fromm" vollführt ist; fassen wir aber die Form ins Auge, so haben wir den Anfangs- und Endpunkt zu unterscheiden; der letztere kann nicht den Wert des Tuns bedeuten, weil der Erfolg über denselben nicht entscheidet; gehen wir aber auf den „Antrieb" zurück, so wird eine Handlung fromm sein, sofern das zum Affekt gewordene Gefühl, aus dem sie herausgeflossen ist, fromm war (§ 3, 4). — Also auf das Gefühl kommt alles an. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß dasselbe vom Wissen und Tun isoliert sei. „Vielmehr wenn überhaupt das unmittelbare Selbstbewußtsein überall den Übergang vermittelt zwischen Momenten, worin das Wissen, und solchen, worin das Tun vorherrscht, in-

[1]) Wenn nur nach Paragraphen, ohne Angabe des Werks, zitiert wird, ist stets die „Glaubenslehre" gemeint.

dem z. B. aus demselben Wissen, je nachdem eine andere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins eintritt, auch in dem Einen ein anderes Tun hervorgeht als in dem Anderen: so wird auch der Frömmigkeit zukommen, Wissen und Tun aufzuregen, und jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eines von beiden als Keime in sich schließen" (§ 3, 4).

Das Gefühl war oben gegenüber dem Wissen und Tun als „reine Innerlichkeit" des Subjekts bestimmt worden. Dieser Begriff muß nun noch näher erläutert werden, soll er eine klare Vorstellung für das Folgende abgeben. Schleiermacher führt zu dem Zweck das „Selbstbewußtsein" ein; dasselbe kann als gegenständliches (vermitteltes) und als unmittelbares vorkommen. Im vermittelten Selbstbewußtsein ist sich der Geist gewissermaßen selbst Gegenstand, und insofern hat dasselbe eine Ähnlichkeit mit dem Wissen, nur daß das Objekt kein äußeres ist. Das unvermittelte Selbstbewußtsein kennt nicht diese Richtung auf einen Gegenstand, sondern ist ein Insichruhen des Subjekts, es ist die absolute Richtungslosigkeit. Dies unmittelbare Selbstbewußtsein, dies „persönliche Leben" des Menschen (vgl. Haym, preuß. Jahrb. 3, S. 186) ist das Gefühl (§ 3, 2).

Tritt nun der Geist in der Form des Gefühls auf, so kann er auch dabei nie des Inhalts entbehren, nur daß er so mit ihm verschmolzen ist, daß der Zwiespalt von Subjekt und Objekt nicht hervortritt. Und da die Frömmigkeit ein bestimmtes Gefühl ist, so muß auch beim religiösen Vorgang stets ein Gegenstand vorhanden sein, auf den das Selbstbewußtsein unmittelbar bezogen ist. Welches ist nun die Sphäre des Gefühls, die man die religiöse nennen kann, und welches ist ihr Gegenstand?

Das Wesen der Frömmigkeit ist dies, „daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind" (§ 4). Das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit wird nun abgeleitet, indem Schleiermacher zeigt, daß wir in jedem Moment (§ 4) sowie daß wir mitsamt der Natur und Menschheit, „als Welt," uns bestimmt wissen (§ 34).

In jedem Menschen leben Abhängigkeits- und Freiheitsgefühle zugleich; und zwar treffen die beiden in allen Momenten unsers Lebens zusammen, nur daß eine reiche Skala in den Abstufungen des jeweiligen Stärkeverhältnisses beider vorhanden ist. Im Handeln suchen wir auf die Dinge einzuwirken und fühlen uns in erheblichem Maße ihnen gegenüber selbsttätig, weil wir sie nach unserm Willen gestalten; aber ganz unabhängig sind wir ihnen gegenüber doch nicht, da sie uns ihrer Natur nach einmal gegeben sind und wir sie nicht zu einem Sein entgegen ihrem Wesen zwingen können. Im Denken nehmen wir die Dinge auf und wissen uns hauptsächlich durch sie bestimmt; aber auch hier ist nicht von einer durchgängigen Empfänglichkeit unsererseits die Rede, weil wir es ja sind, die sich mit dem Erkennen der Dinge befassen. Da nun unser ganzes Leben sich zwischen Denken und Tun abspielt, gibt es also in ihm keinen Augenblick, wo wir uns als völlig abhängig oder als völlig frei empfinden; sind wir aber nie ganz selbsttätig, so findet also fortwährend ein Bestimmtsein statt, so sind wir mit anderen Worten schlechthin abhängig.

Sollte nun dies Gefühl der Abhängigkeit vielleicht auf die Totalität der Dinge sich beziehen? Empfinden wir doch überall und allem gegenüber unsere Empfänglichkeit, gegenüber der Natur und der menschlichen Gesellschaft. Aber dieses Bestimmtsein ist kein unbedingtes, der Mensch steht ja mit allem, was ihn umgibt, in Wechselwirkung, und er vermag seine Beschränkung mehr oder weniger aufzuheben. Ja es treibt ihn gerade dazu, sich dem Hemmenden entgegenzusetzen und so seiner Freiheit ihm gegenüber sich bewußt zu werden. So entsteht die Wissenschaft und lehrt den Menschen seine Stellung innerhalb der Gesellschaft und der Natur kennen und gibt ihm damit die Möglichkeit, sich von beiden allmählich zu emanzipieren. So entsteht ferner die Kulturarbeit, das sittliche Handeln, in welchem der Mensch seinerseits auf die Natur einzuwirken, ihr das Gepräge seines Geistes aufzudrücken sucht, in welchem er aber auch zu Gunsten des Zusammenlebens in der Gemeinschaft seinen eignen Willen beschränkt und so erst für die wahre Freiheit Ver-

ständnis bekommt. Indem nun der Mensch durch Wissenschaft und sittliches Tun in steter Wechselwirkung zur menschlichen Gesellschaft und zur Natur steht, erweitert sich sein Bewußtsein zunächst zum Gattungsbewußtsein, er wird „sich seiner selbst als endlichen Geistes schlechthin bewußt," mit anderen Worten: er „findet sich in einen Naturzusammenhang des geistigen Seins" gestellt; da sich dieser aber auf allen Seiten mit der Natur berührt, weil der Mensch vermöge seiner Organisation ein Teil derselben ist und fortwährend mit ihr in Wechselwirkung steht, so mündet dieser geistige Naturzusammenhang für ihn wieder in einen allgemeinen, gesamten Naturzusammenhang ein; die Weltidee geht ihm auf, und sofern er sich „als Teil der Welt bewußt" wird, ist die Welt in seinem Selbstbewußtsein mitgesetzt. — Weit entfernt nun, daß in dem Grade, in welchem diese unsere Erkenntnis wächst, das religiöse Gefühl schwindet, stellt es sich vielmehr in dem Maße ein. Denn es tritt jetzt die unerbittliche Frage an uns heran: „Woher diese ganze unermeßliche Welt, wie sie in Wechselwirkung von Vernunft und Natur das Gesetz ihres Daseins auslebt?" Wir finden uns jetzt gleichsam „als Welt" abhängig, durch die Weltidee wird dieses unser religiöses Gefühl nur geschärft, ja dadurch wird es erst zu dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl.

Dasselbe tritt nun immer mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein zugleich, nie von ihm gelöst auf; und zwar soll kein Moment des letzteren vorbeigehn, ohne daß es sich mit dem ersteren verbände (§ 5). Ob der Mensch in der Betrachtung die Dinge in sich aufnimmt, ob er die Natur mit seinem Geiste durchdringt oder ob er sich selbst emporzubilden strebt: bei all diesem soll das (begleitende) sinnliche Selbstbewußtsein übergehn in das Abhängigkeitsgefühl, es soll dadurch mit dem tiefen Gehalt des frommen Gefühls angefüllt werden.

Da das sinnliche Selbstbewußtsein ferner in den „Gegensatz der Lust und der Unlust" zerfällt, muß auch das Abhängigkeitsgefühl —das an sich nichts mit ihnen zu tun hat — sich mit ihnen verbinden. Tritt es nun, einerlei ob bei Lust oder Unlust, leicht ein, so herrscht in dem Menschen (auch

bei traurigen Erlebnissen) das Gefühl der Freude, stellt es sich nur schwer ein oder fehlt es wohl ganz, so wird das als „Hemmung des höheren Lebens" empfunden (§ 5,4).

Die Verschmelzung des sinnlichen Selbstbewußtseins mit dem frommen Gefühle darf aber nicht so aufgefaßt werden, als ob dabei das Bewußtsein der Welt sich ganz in sich auflöse und gewissermaßen eine Art von Verzückung übrig bliebe; vielmehr muß in dem religiösen Erlebnis das Weltbewußtsein immer mit gesetzt sein. „Es läßt sich keine christliche Erregung denken, bei welcher wir uns nicht zugleich als in den Naturzusammenhang gestellt fänden. Sie mag aussagen was sie wolle, sie mag in Handlung ausgehn oder in Betrachtung, immer werden wir uns unsrer so bewußt sein, und dieses Bewußtsein auch mit dem Gottesbewußtsein geeinigt, weil sonst der Moment ein frommer wäre und doch keiner" (§ 34,3) (vgl. auch Dialektik S. 153: „Der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines Irdischen.")

Das Erleben dieser Abhängigkeit nun ist ein Erleben Gottes. Denn in ihr geht es uns auf, daß wir mit allem, was da ist und lebt, Geschöpfe einer höheren, unendlichen Macht, daß wir samt der Welt von einer absoluten Ursächlichkeit gewirkt sind; diese Kausalität aber, dieses im frommen Selbstbewußtsein „mitgesetzte Woher unsers empfänglichen und selbsttätigen Daseins" soll eben durch „den Ausdruck Gott bezeichnet werden" (§ 4,4). So mögen wir also tun und leiden, was es auch sei: immer, wo das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl all unser Denken und Empfinden begleitet und damit in uns herrscht, sind wir mit dem Gegenstand desselben eins, fühlen wir uns von Gott unmittelbar gehalten und getragen. Die Frömmigkeit ist also alles weniger als müßige Kontemplation: sie ist die starke Hand, die den Menschen bei all seinem Wirken kräftigt, die ihm im Leid ein Trost, in der Not ein Hort und in der Freude eine Veredlung bedeutet. Sollte daher jemand auf den Gedanken kommen, dies absolute Abhängigkeitsgefühl als etwas Qualvolles, Furchtbares zu bezeichnen, da es uns das Gefühl unsrer Frei-

heit raubt, so würde Schleiermacher für einen solchen kein Verständnis haben: Gott ist für ihn ein für alle mal das Prinzip des Guten, des „liebevollen Waltens," und darum kann das Bewußtsein der Abhängigkeit von ihm nur etwas Beglückendes sein. Es wird in der Glaubenslehre eben die Gedankenwelt der „Reden" in ihrer ersten Ausgabe vorausgesetzt, nach der „Frommsein und Seligsein" eins und dasselbe ist (vgl. hierzu F. Kattenbusch[1]) S. 11ff.).

Nun bleibt aberdie Frage: wie gelangt der Mensch zum Fühlen, zum gemütvollen Erleben des Unendlichen? Damit, daß wir uns unserer Abhängigkeit bewußt sind, ist noch nicht gegegeben, daß wir hinter all dem Weltgeschehn ein einheitliches Wesen ahnen und fühlen, das uns bestimmt und uns liebevoll zu sich heranzieht, uns dem Guten entgegenführen will. Seine Abhängigkeit empfindet instinktiv auch das Tier, ohne damit Religion zu haben. In der ersten Auflage der „Reden" war es der wichtige Begriff der „religiösen Anschauung," der hier Licht schaffte; durch sittliche Selbstanschauung und Beobachtung des Ganges im Weltall bildete sich dem Menschen die Vorstellung von einem alles umfassenden ewigen, gütigen Wesen, und mit dieser Anschauung war nun das fromme Gefühl verbunden und stellte mit ihm zusammen das Organ des religiösen Erlebens dar. Es ist klar, daß die Anschauung auch in der Glaubenslehre unentbehrlich ist, man muß die Gedankenwelt der „Reden" von 1799 hier ergänzend einführen, soll der ganze Vorgang erst vollkommen begreiflich werden. (Lipsius spricht von einer unbewußten und instinktiven Nötigung unsers Geistes, vom Endlichen zum Unendlichen zurückzugehen, die Totalität des endlichen Daseins samt unserm Ich auf einen letzten, absoluten Grund zu beziehn; diese Nötigung äußert sich als eine notwendige Tätigkeit unsrer Phantasie, ehe sie die Form des logischen Denkens angenommen hat. Das ist im letzten Grunde dasselbe, wie die mit frommem Gefühle verbundene religiöse Anschauung — eine Tätigkeit des Gemüts, die das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erst verständlich macht. — Zeitschr. wiss. Theol. 1869, S. 118ff.).

[1]) „Von Schleierm. zu Ritschl" Giessen 1903.

Fragt man nun, was dazu veranlaßt haben mag, in der Glaubenslehre und den späteren Ausgaben der „Reden" von dem religiösen Gefühl allein zu reden, so scheinen vor allem zwei Gründe vorzuliegen. Zunächst wollte Schleiermacher wohl vermeiden, daß man den Begriff der „intellektuellen Anschauung" Schellings, der bei demselben vor allem in den Jahren 1801—1804 eine große Rolle spielte, stillschweigend mit dem, was er in den Reden unter Anschauung verstanden wissen wollte, mehr oder weniger zusammenfallen ließe und dadurch ein starkes intellektuelles Moment in den religiösen Vorgang brächte. „Uns allen," sagt Schelling, „wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser Innerstes, von allem, was von außen hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehn und da unter der Unwandelbarkeit des Ewigen anzuschauen. Diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben ... Diese intellektuelle Anschauung tritt dann ein, wo wir für uns aufhören, Objekt zu sein, wo in sich selbst zurückgezogen, das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. In diesem Moment der Anschauung schwindet für uns Zeit und Dauer dahin: nicht wir sind in der Zeit, sondern die Zeit — oder vielmehr nicht sie, sondern die reine absolute Ewigkeit ist in uns" (S. W. I, 1, S. 318). Mit dieser intellektuellen Anschauung glaubte Schelling zur Gotteserkenntnis vorzudringen (s. Braun, S. 137). Es ist klar, daß Schleiermacher mit seinem Begriff der Anschauung etwas ganz anderes sagen wollte und gesagt hat, und verständlich, daß er einer Verwechslung seiner Auffassung von der Religion mit der Schellings aus dem Wege zu gehn suchte.

Es kommt aber noch ein zweites hinzu: Schiller, durch die „Kritik der Urteilskraft" angeregt, hatte zuerst mit ganzem Ernst gesucht, ob es nicht für den Gegensatz des sinnlichen und sittlichen Strebens im Menschen eine höhere Einheit gäbe, in der beide zur Ruhe kämen; als eine solche war ihm die ästhetische Funktion erschienen: die Schönheit wird als die Freiheit in der Erscheinung definiert (Briefe an Körner vom Febr. 1793); der Mensch, der sich in das Schöne hinein-

lebt, der sich im ästhetischen Zustande befindet, überwindet damit nicht nur den Zwiespalt zwischen dem Sinnlichen und dem Moralischen, sondern er gewinnt auf solche Weise die Vollendung seiner Persönlichkeit, er wird zur „schönen Seele." — Diese Gedanken waren von den Romantikern mit großem Eifer aufgegriffen worden; ihren konsequentesten Ausdruck fanden sie bei Schelling in der Periode seiner Entwicklung, in welcher er sich von den Fichteschen Einflüssen emanzipiert (um 1800). In dieser Zeit ist seine ganze Weltanschauung eine ästhetische. Der Fehler Fichtes besteht nach ihm darin, daß er die theoretische und praktische Reihe und damit Notwendigkeit und Freiheit auseinanderfallen läßt. In Wirklichkeit sind sie in Gott, der Identität von Realem und Idealem, geeinigt. Dieser Gott allein ist, er allein ist selbsttätig und wirkend, der Mensch ist nur ein „passiver Durchgangspunkt des Weltprozesses," „müßig ist sein Zucken im Netze der Notwendigkeit" (Braun, S. 134ff.). Er nähert sich aber Gott in dem Maße, als er zum Künstler wird, denn in der Kunst fallen das Bewußte und Bewußtlose, Freiheit und Notwendigkeit zusammen, sie ist daher auch die eigentliche Religion. „Es ist gleichsam, als ob in den seltenen Menschen, die vor anderen Künstler sind im höchsten Sinne des Wortes, jenes unveränderliche Identische, auf welches alles Dasein aufgetragen ist, seine Hülle, mit der es sich in anderen umgibt, abgelegt habe. ... Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ursprünglicher ewiger Vereinigung, gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß" („Syst. des transzend. Idealism." S. W. I, 3, S. 628).

Wie Schiller, die Romantiker und Schelling sucht auch Schleiermacher im Menschen eine höchste Funktion, in der aller Widerstreit aufgelöst ist. Für ihn, dem die Religion „der mütterliche Leib war, in dessen heiligem Dunkel" sein junges Leben „genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde," für ihn, dessen Geist die Religion atmete, „ehe er noch seine äußeren Gegenstände, Erfahrung und Wis-

senschaft gefunden hatte," („Reden" I. Ausg. S. 14), durfte diese Funktion nur das Sicheinsfühlen mit dem Göttlichen sein. In den „Reden" nun konnte, da hier von Anschauung und Gefühl die Rede war, immer noch der Schein einer gewissen Gegensätzlichkeit dieser beiden Elemente entstehn; das sollte vermieden werden, und so trat an ihre Stelle das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. In diesem ist aller Zwiespalt zwischen Subjekt und Objekt, zwischen „partitiellem Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl" überwunden, der auch noch im höchsten Wissen oder Tun vorhanden ist (§ 5,2). Dies Gefühl ist also die vollkommenste Funktion des Menschen; es ist nicht etwas Zufälliges, vielmehr steht es auf derselben Stufe wie die aprioristischen Formen des Erkennens und des kategorischen Imperativs (P. Kalweit[1]) 57f.). Denn wie die psychologische Ableitung zu zeigen gesucht hat, stellt es etwas Allgemeingültiges und Notwendiges dar. Es kann und soll in keinem Menschen fehlen, führt es doch erst die vollendete Ausbildung der Persönlichkeit mit sich.

Trotzdem Schleiermacher hiermit den „Reden" gegenüber einen Fortschritt getan zu haben glaubt, scheint die Ableitung des religiösen Vorgangs in diesen in vielem klarer und durchsichtiger zu sein und zum vollen Verständnis auch der „Glaubenslehre" aus den erwähnten Gründen vorausgesetzt werden zu müssen.

Es ist anzunehmen, daß das Fehlen der „Anschauung" sich auch störend bemerkbar macht, wenn wir jetzt untersuchen, wie Schleiermacher in dieser Periode Religion und Sittlichkeit in Einklang bringt. Wir haben gesehen, daß es gerade dieser Begriff war, der in der ersten Periode eine innere Vereinigung beider ermöglichte (vgl. oben S. 42f. und 48f.). Wie sucht Schleiermacher jetzt bei dieser Frage ohne ihn auszukommen? Er betont in der Glaubenslehre, daß das absolute Abhängigkeitsgefühl auch immer mit einem Tun verbunden sein, daß es einen Keim zum Handeln in sich schließen wird (§ 3,4). Es ist wohl kein Zweifel, daß dies Handeln ein sittliches sein soll; denn der Fromme fühlt sich eins mit Gott,

[1]) „Die Stellung der Religion im Geistesleben." Leipz. 1908.

der in allem das lebentragende Element ist; würde nun aus diesem Geiste eine Tat hervorgehn, durch welche der Mensch in egoïstischer Weise sein eignes Glück auf Kosten der anderen durchzusetzen suchte und sich damit gegen die Absichten Gottes auflehnte, der das Gute aller will, so würde das fromme Gefühl mit einem jähen Mißklang enden und sich nur schwer wieder einstellen, das religiöse Leben würde also eine schwere Störung erleiden. So ist mit einem gänzlichen Durchdrungensein des Menschen von der Frömmigkeit gewissermaßen das sittliche Handeln mitgesetzt. Und umgekehrt: wo das Individuum seine selbstsüchtigen Absichten aufgibt, sich dem Wohle des Ganzen opfert, wirkt es in Gottes Sinne, und kann es da ausbleiben, daß das Selbstbewußtsein die Beziehung auf Gott in der innersten Tiefe empfindet? So begleiten fromme Gefühle das moralische Handeln des Menschen auch in dieser Periode „wie eine schöne Melodie," und es gibt keine gute Tat, keine Tat aus reiner Gesinnung, die nicht zugleich fromm wäre, weil sie aus frommem Gemüt hervorgeht (§ 3,4).

Ferner: Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle hören alle Gegensätze im Menschen auf; dasselbe bildet den Gipfel menschlichen Wesens, es stellt die innere Geschlossenheit und Einheit desselben dar. Das sittliche Tun wiederum durchdringt das Natürliche mit dem lebendigen Geiste (Ethik § 80ff. § 123 u. a.; Dial. S. 149 und 150, Vorles. 1818); es will die Trennung zwischen Natur und Vernunft aufheben, will „das Sittengesetz in die Individualität einführen" und dadurch die Persönlichkeit entfalten. So haben beide, Religion und Sittlichkeit, ein Ziel; sie begegnen sich darin, daß sie eine Erhöhung des Menschen anstreben, daß sie beide die in ihm schlummernden Keime alles dessen, was Ewigkeitswert hat, entfalten, daß sie ihn mit dem Göttlichen in jedem Moment seines Lebens verbinden wollen (vgl. auch Dialekt. § 216,1: Das Sein des Gewissens ist ein Sein Gottes in uns). Schleiermachers „System kennt keine Persönlichkeit, welche nicht eine Erscheinung des unendlichen Geistes, und welche nicht eben deswegen den ihr eingeborenen Keim des Göttlichen

zur sittlichen Tat und zum Charakter zu entwickeln bestimmt wäre“ (Haym, Preuß. Jahrb. 3, S. 185).

So ist eine Verbindungslinie zwischen Religion und Moral gegeben; aber beide bleiben doch — trotz aller Berührungspunkte — etwas Verschiedenes: die eine eine Bestimmtheit des Gefühls, des unmittelbaren Selbstbewußtseins, die andere ein Tun.

Das Sittliche geht nicht darauf aus, das Sinnliche im Menschen zu ertöten und zu unterdrücken; es will dasselbe vielmehr durchgeistigen. „Das Sittliche ist geisterfüllte, geistgewordene Natur, nicht die vom Geiste niedergeworfene, niedergerungene Natur. Mit anderen Worten: Natur und Geist, Sinnlichkeit und sittliches Sein, stehen sich nicht, wie im Kantischen Denken, als unversöhnliche Partner gegenüber, sondern im Gegenteil: Sittlichkeit ist der große Versöhnungsprozeß des Geistes mit der Natur und der Natur mit dem Geiste. Sittlichkeit ist der Einzug des Geistes in die Natur.“ (Scholz, S. 36f.); vgl. hierzu Ethik § 93. — Die Individualität ist etwas Gottgewolltes, sie soll vom Menschen als solche begriffen und zum sittlichen Charakter ausgestaltet werden. Wie aber erfaßt sich der Mensch in seiner Eigentümlichkeit? Doch durch die sittliche Anschauung. So sehen wir auch hier wieder diesen Begriff unentbehrlich.

Auch, wenn es sich darum handelt, das Wesen der anderen zu verstehen und zu achten, ist dieselbe von größter Bedeutung. Und ein Zusammenschluß mit den Mitmenschen zu einer wahren, innerlichen Gemeinschaft ist auch für Schleiermacher in dieser Epoche ebenso notwendig für die religiöse wie für die moralische Bildung des Individuums. In dem Zusammensein mit religiösen Geistern wird das fromme Gefühl geweckt und belebt; und andrerseits findet sich eine „ausgedrückte Einheit von Vernunftkraft und Naturmasse,“ an der das sittliche Verständnis reifen könnte, nur in der „menschlichen Natur als Gattung“ (Ethik § 99). Von hier aus kommt Schleiermacher folgerichtig zu seiner hohen Schätzung von Staat, Geselligkeit und Kirche, von Wissenschaft und Kunst.

Mit der Beurteilung des Verhältnisses vom Sinnlichen und Sittlichen sowie der Wertung des religiös-sittlichen Gemeinschaftslebens steht bei Schleiermacher im engen Zusammenhange dieLösung des Problems des Bösen, der Sünde. — Wir haben gesehn, daß er in seiner ersten Periode von der Existenz eines absolut Bösen nichts wissen will. Er hat sich in den Jahren nach 1800 mit dieser Frage eingehender beschäftigt. Auch jetzt ist ihm die Sünde wohl eine „Störung," aber keine „Zerstörung" der menschlichen Natur (Glaubenslehre § 68). „Da es keine positive Unvernunft, Gegenvernunft, geben kann, in welchem Falle es auch einen Gegengott geben müßte: so kann in dem Gegensatz zwischen gut und böse nur wie das Gute das ethisch gewordene ist, also ein positiver Ausdruck für das ursprüngliche Nichtnatursein der Vernunft, so das Böse wie es das Nichtgewordene ausdrückt, nur ein negativer Ausdruck sein für das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur; beides auf das wirkliche gewordene Ineinandersein beider bezogen" (Ethik § 91,6). Ferner: „Wir sind uns der Sünde bewußt als der Kraft und des Werkes einer Zeit, in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein noch nicht in uns hervorgetreten war." (Glaubensl. § 67). „Die Sünde" ist im Menschen also da wirksam, wo das Sittliche in ihm, anstatt das Naturhafte mit seinem Geiste zu durchdringen, dasselbe die Überhand gewinnen läßt; oder in religiöser Beziehung: wo das sinnliche Bewußtsein sich nicht mit dem frommen Gefühl verbindet und von demselben durchdrungen wird. Insofern nie in uns ein vollkommenes Einswerden von Naturhaftem und Sittlichem resp. eine Verschmelzung des sinnlichen mit dem Gottesbewußtsein erreicht wird, sind wir nie frei vom Bösen. Frömmigkeit und Sünde werden in uns immer zusammen sein. — Da uns nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl sagt, daß alles, was da ist, durch Gott bestimmt ist, so muß auch das Böse irgendwie im göttlichen Willen begründet sein (Glaubenslehre § 79f.). Es ist aber sein Ziel, das Unvollkommene ins Vollkommene umzuwandeln, und damit ist die Sünde ein Zustand, der überwunden werden soll. Hierzu ist der Mensch aber aus eigener Kraft nicht fähig; denn ehe der „Geist" in ihm zum vollen Leben

erwacht ist, hat das „Fleisch" schon einen Vorsprung gewonnen, der es letzterem möglich macht, den ersteren fortgesetzt „in seiner Tätigkeit zu hemmen" (§ 67, 2). — So ist die ganze menschliche Gattung mit der Sünde behaftet (§ 69), und als Mitrepräsentant derselben muß sich jeder schuldig fühlen (§ 69, 1), zumal er in sich selbst die Lust an der Sünde empfindet.

Einer aber lebte, in dem das Gottesbewußtsein von Anfang an in absoluter Kräftigkeit vorhanden war, in dem ein einzigartiges Sein Gottes das „Fleisch" nicht zu positivem Widerstand kommen ließ: es ist Christus, der darum als religiös-sittliches Urbild der Menschheit zu gelten hat. Seiner „unsündlichen Vollkommenheit und Seligkeit" sind wir dadurch gewiß, daß wir empfinden, wie wir in der Lebensgemeinschaft mit ihm aus unserm verderbten Zustande erlöst werden. Eine solche Entsündigung konnte keiner vollziehn, in welchem selbst eine Disharmonie zwischen dem sinnlichen Selbstbewußtsein und dem frommen Gefühl vorhanden war (§ 91ff.). So stellt Christus den Gipfel der Menschheit dar, ein Ideal, dem wir alle nachstreben sollen, aber zugleich eine vollkommene Persönlichkeit, die uns zu ihrer Höhe emporhebt, wenn wir ihre Lebendigkeit auf uns wirken lassen. Man kann, weil Gott in ihm in einzigartiger Weise wirksam war, von einer „göttlichen Natur" des Erlösers reden. — Die christliche Gemeinschaft befindet sich beständig unter seinem Einfluß, und es ist daher für jeden, der sich zu einer Darstellung des Göttlichen entfalten will, notwendig, sich unter ihre Einwirkung zu begeben.

Bei diesen Ausführungen fällt auf, wie schwer es Schleiermacher wird, den Begriff der Sünde mit dem der absoluten Ursächlichkeit Gottes in Einklang zu bringen: einerseits ist die Sünde eine von Gott gewollte Entwicklungsstufe, andrerseits aber eine Tat des Menschen, die er sich als Schuld zurechnen muß. Sodann: es ist nicht einzusehn, wie der religiöse Mensch dazu kommen soll, das Wachsen des frommen Gefühls in ihm nicht unmittelbar auf das Handeln Gottes, sondern auf die Vermittlung Christi zurückzuführen. In diesem letzteren Punkte haben wohl auf Schleiermacher die herrenhutianischen Einflüsse so stark eingewirkt, daß er sich

eine Frömmigkeit ohne den direkten Einfluß Jesu nicht mehr vorstellen konnte.

Zu diesem ganzen Kapitel ist zu sagen: Es ist die große Tat dieses Mannes, daß er zuerst unter den evangelischen Theologen den Versuch unternommen hat, das Verhältnis des Menschen zu Gott, das ganze Gebiet der religiösen Erfahrung durch eine „empirische Analyse" des frommen Selbstbewußtseins (vgl. auch „Sendschreiben an Lücke" Werke I, 2, S. 589f. 593) zu entwickeln. Dieser Ruhm wird ihm bleiben, mag man auch im einzelnen an seiner psychologischen Ableitung auszusetzen haben, mag man auch tadeln, daß durch die Ausmerzung der „religiösen Anschauung" Unklarheiten in dieselbe hineingekommen sind. — Daß Schleiermacher sittliche Gesinnung und sittliches Tun gewissermaßen aus dem religiösen Gebiet herausschneidet[1]), ist deshalb nicht von so großer Bedeutung, wie man oft behauptet, weil er im sittlichen Handeln ein Handeln des Göttlichen im Menschen sieht und so das Erleben desselben doch gewissermaßen mit zur „Religion im weiteren Sinne" rechnen muß. Auch ist bei ihm ja ein einheitliches Zusammenwirken von Religion und Moral garantiert, wie wir oben gesehen haben)[2].

Aber wenn nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl den Menschen dazu treibt, Größeres über sich zu er-

[1]) Die Gründe dazu sind im I. Teile ausführlich dargelegt.

[2]) Neuerdings ist der Religionsbegriff Schleiermachers in der Glaubenslehre Gegenstand besonders eingehender Erörterung geworden (vgl. Scholz, Stange, Wehrung, Süskind, Dunkmann u. a.); dabei hat man namentlich die Frage nach der Methode, die Schleiermacher in diesem Werke eingeschlagen habe, in den Vordergrund gestellt. Mir scheint bisher aus der Flut der einander widersprechenden Ansichten (vgl. die kritische Übersicht über die Literatur, die Wehrung am Schluß seines Werkes gibt) eine entgültige Lösung der Aufgabe sich noch nicht absehen zu lassen. Auch Scholz und Wehrung geben selbst zu, daß sie mit ihren Arbeiten keineswegs alle Rätsel gelöst zu haben glauben. (Vgl. Wehrung: „Eine wahre und vollkommene Interpretation der methodologischen Leitgedanken Schleiermachers dürfte jedenfalls förmlich eine grundlegende Arbeit zum Verständnis seiner geistesgeschichtlichen Stellung geleistet zu haben beanspruchen ... Aber freilich, jene Anforderung ist so hoch,

blicken, wenn er in demselben empfindet, wie etwas Überpersönliches sich in seinem individuellen Sein durchsetzt, ist es dann nicht ein Herausgehn aus der Beschreibung des frommen Selbstbewußtseins, wenn er dieses „Woher" des religiösen Gefühls, diesen „Gott" als etwas ansieht, das zwar im Menschen wirkt, das aber doch schließlich als ein stehendes, festes Sein über ihm angenommen wird? Kann das Gefühl des Menschen darüber entscheiden, ob dieses Göttliche nicht etwa das im Menschen durchbrechende neue Leben sei? Bei einer solchen Annahme hätte sich Schleiermacher auch nicht in das unlösbare Problem verwickelt, wie die Möglichkeit eines Zusammenseins der absoluten Ursächlichkeit Gottes und der Sünde als Tat und Schuld des Menschen nachzuweisen sei. — Aber mit diesen Bemerkungen greifen wir schon in das folgende Kapitel über.

II. Gott in seinem Wesen an sich.

Es ist für dieses und das folgende Kapitel zu bemerken, daß Schleiermacher über das Wesen Gottes und sein Verhältnis zur Welt in dieser Periode sich sowohl vom Standpunkte des religiösen Subjekts als von dem des Philosophen aus äußert. Es haben nun viele (so Weißenborn, Sigwart und namentlich Bender) die wichtigste Quelle der Spekulation des großen Mannes, die „Dialektik", gewissermaßen als Kommentar für das Verständnis seiner „Glaubenslehre" benutzt. Gegen dies Verfahren hätten die eignen Aussagen Schleiermachers einigermaßen mißtrauisch machen müssen, denn er

---

daß ein einzelner, zumal beim ersten Anlauf, zufrieden sein müßte, falls es ihm geglückt wäre, wenn auch nicht alles über der Materie lagernde Dunkel aufzulösen und zu zerstreuen, so doch es ziemlich weit an den Rand der Sache zurückzudämmen." S. 139). —

Vielleicht hat man doch in der Glaubenslehre zu sehr den Philosophen Schleiermacher gesucht. — Am meisten Verständnis bringt nach meiner Meinung Scholz dem Verfasser der Glaubenslehre entgegen.

Der Versuch Dunkmanns, die Abhängigkeit des Religionsbegriffs Schleiermachers von Kant nachzuweisen, scheint mir viel Gewaltsamkeiten zu enthalten und häufig deutlich hervortretende Gedanken Schleiermachers zu ignorieren, wie ich in der „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik" in einer besonderen Ausführung zeigen werde.

weist an mehreren Orten die Abhängigkeit seiner religiösen Darlegungen von den philosophischen ausdrücklich ab: beide sollen als zwei völlig selbständige Zweige seines Geistes angesehn werden. „Wie mußte ich mich wundern, meine Erklärungen über Gott, wobei ich weder rechts noch links nach irgend einer Philosophie gesehn hatte, sondern ganz einfältig das allen Christen gemeinsame Gefühl gefragt ..., diese auf einem ganz anderen chemischen Wege reproduziert zu sehn aus einer wundersamen Zersetzung von Spinoza und Fichte." (I. „Sendschreiben an Lücke," Werke I, 2 S. 599). Weiter nennt er sich einen, „der so laut und wiederholt gesagt, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden" (S. 597; vgl. auch S. 616). Es ist darum nur gerecht, wenn man zunächst versucht, beide Reihen selbständig zu entwickeln, und erst dann prüft, ob und inwieweit die eine von der anderen beeinflußt worden ist. (Vgl. auch R. Haym: „Schleiermacher ist der religiösen Weltansicht, welche ihn in seiner Jugend beherrscht hatte, auch als Mann treu geblieben, aber er hat sie weit über die Schranken hinaus erweitert. — Die Religion blieb ihm eine Sache des Gefühls, wie sie ihn zuerst in der Gestalt eines frommen Gefühlschristentums tiefer ergriffen hatte." Preuß. Jahrb. Bd. 3, S. 181.).

Sehen wir nun zunächst, was das religiöse Erlebnis über Gott aussagt. Auch in dieser Periode wird, wenngleich nicht so entschieden wie in der ersten Ausgabe der „Reden," der Begriff der Persönlichkeit als seinem Wesen nicht entsprechend abgelehnt. Das ist in der Glaubenslehre dort zwischen den Zeilen zu lesen, wo die Entwicklung der Religionen beschrieben wird. Schleiermacher weist es zunächst zurück, daß man das Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen als das der wahren gegenüber den falschen betrachtet. Wäre diese Beurteilung richtig, enthielten die unteren Stufen lauter Irrtümer, so wäre von ihnen aus garkein Übergang zum Christentum möglich, „da nur in dem Wahren und nicht in dem Falschen die Empfänglichkeit für die höhere Wahrheit des Christentums gegründet sein kann." Vielmehr haftet ein Irrtum immer an dem Wahren, und es kommt darauf an,

dasselbe zu entdecken, will man ihn klarlegen und beseitigen (§ 7,3). Welches ist nun das Wahre, das sich in allen Religionen findet? Es besteht in der Bezogenheit des Selbstbewußtseins auf etwas über dem Menschen Stehendes. Schleiermacher unterscheidet wieder drei Stufen der Entwicklung; auf der untersten befindet sich das Selbstbewußtsein im Zustande der Verworrenheit, weil es sich von einem einzelnen Gegenstande (Fetisch) bestimmt glaubt und also das Niedere von dem Höheren noch nicht zu unterscheiden weiß. Auf der zweiten Stufe, beim Polytheïsmus, fühlt sich das religiöse Subjekt noch von einer Mehrheit, nicht von einer Einheit bedingt. Erst im Monotheïsmus zeigt sich das Selbstbewußtsein zum Weltbewußtsein erweitert und fühlt sich auch als solches noch absolut abhängig, „alle frommen Gemütszustände sprechen die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen aus" (§ 8). Kommt es nun darauf an, daß der Mensch sich überhaupt von einer absoluten Ursächlichkeit bestimmt weiß, so ist es klar, — da dies Höchste durchaus nicht persönlich gedacht zu werden braucht — daß der Glaube an einen persönlichen Gott nicht das Wesen der Frömmigkeit ausmacht. (s. auch § 8, Zus. 2.)

Dieselbe ablehnende Haltung finden wir in den späteren Auflagen der „Reden." Dort gibt Schleiermacher zu, daß jemand, der sich selbst oder anderen das unmittelbare religiöse Erlebnis „dolmetschen" will, ohne die Vorstellung eines persönlichen Gottes kaum auskommen kann; ein solcher wird aber zugleich danach trachten, diesen Begriff von allem Menschlichen und Beschränkten, das ihm in der allgemeinen Ansicht anhaftet, zu reinigen. Dadurch wird derselbe doch wieder in Frage gestellt, und man sieht, daß es im letzten Grunde nicht sowohl darauf ankommt, daß man einen persönlichen, als daß man einen lebendigen Gott habe. „Der letztere allein ist eigentlich der vom materialistischen Pantheïsmus und von der atheïstischen blinden Notwendigkeit scheidende Begriff. Wie aber einer innerhalb dieses Kanons schwankt in Beziehung auf die Persönlichkeit, das muß man seiner vergegenwärtigenden Phantasie und seinem dialekti-

schen Gewissen überlassen; und ist der fromme Sinn vorhanden, so werden diese einander gegenseitig hüten" (Zweite Rede, Anm. 19).

Es scheint nun aber ein Abschnitt der Glaubenslehre entgegen dem eben Gesagten Gott als Persönlichkeit hinzustellen: es ist der, welcher von seinen Eigenschaften handelt; diese scheinen ihn als ein persönliches Wesen vorauszusetzen. — Jedoch sie sollen nicht etwas „Besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehn." (§ 50). Denn sollte das erstere gelten, so würde, da eine Mannigfaltigkeit von Bestimmtheiten dadurch in Gott enthalten wäre, derselbe in das Gebiet des Gegensatzes hineingezogen werden; ein Wesen, das dem Gegensatz unterstellt ist, würde damit uns in dieser Beziehung gleichen; von einem jedoch, das, wenn auch nur teilweise, mit uns auf gleicher Stufe stände, könnten wir uns nicht schlechthin bestimmt fühlen. Wenn wir demnach von Eigenschaften Gottes reden, so bequemen wir uns in der Ausdrucksweise der eigentümlichen Form unsers geistigen Sehvermögens an, das — „unfähig den Einen Strahl göttlichen Lichtes in seiner farblosen Reinheit anzuschaun — seine verschiedenfarbigen Brechungen im Endlichen als ebensoviele ursprünglich verschiedene Lichtströmungen erscheinen läßt" (Zeller, S. 277). Dieser eine göttliche Lichtstrahl aber ist die schlechthinige Ursächlichkeit. Nur sie ist dem religiösen Gemüte in der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit gegeben; darüber hinaus, über das Wesen Gottes an sich, wissen wir nichts. (§ 4,4; § 50).

Wenn wir nun die verschiedenen Momente dieses frommen Gefühls an uns vorbeigehn lassen, gelangen wir zu dem, was uns als „Eigenschaften Gottes" erscheint. Die göttliche Kausalität, sofern sie die Gesamtheit der natürlichen Ursächlichkeit umfaßt, wird als „Allmacht" bezeichnet; damit dieselbe nicht nach „Analogie der toten Kräfte" vorgestellt wird, sondern ihre schlechthinige Lebendigkeit und Geistigkeit hervortritt, wird ihr die „Allwissenheit" zur Seite gestellt. Die „Ewigkeit" und „Allgegenwart" bringen dieselbe Kausalität, soweit sie Zeit und Raum bedingt, zum Ausdruck

(§ 50ff.). „Heiligkeit" weiter wird das göttliche Wirken genannt, sofern es in jedem menschlichen Gesamtleben das Gewissen setzt, „Gerechtigkeit," weil durch dasselbe „in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Übels mit der wirklichen Sünde geordnet ist." Die „Barmherzigkeit" Gottes wird als ein „anthropopathischer Ausdruck" durchaus verworfen (§ 82ff.). Endlich heißt die absolute Ursächlichkeit „Liebe," weil sie in der Erlösung der Menschheit tätig ist, und „Weisheit," sofern sie die Welt für dieselbe bestimmt und ordnet (§ 164ff.). Es ist also die eine göttliche Kausalität, welche sämtliche „Eigenschaften" zum Ausdruck bringen. Schleiermacher ist seinem Grundsatze treu geblieben, in der Glaubenslehre alle religiösen Aussagen aus dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, dessen Kehrseite die absolute Ursächlichkeit darstellt, abzuleiten. Es bleibt also dabei: Wie in der ersten Periode gilt Gottes Wesen an sich als unerkennbar, wir können es nur beschreiben, inwiefern es sich in der Welt und in uns spiegelt.

Zu einem ähnlichen Resultat bringen uns die theoretischen Ausführungen der „Dialektik." Schleiermacher geht dort vom Wissen aus; das „Grundmerkmal" desselben ist (neben der „Notwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produziert" werde S. 43) die Identität des Denkens und Seins (Dial. S. 44, Vorlesung. von 1831). Denn würden beide nie in Einklang treten, sondern getrennte Reiche für sich bilden, so wäre wirkliche Erkenntnis unmöglich. Dem Gebiet des Denkens und Seins, des Realen und Idealen entsprechen nun im Menschen die organische und die intellektuelle Funktion (§ 92; S. 55f.); jene bringt die verworrene Mannigfaltigkeit, diese die Bestimmung, Sonderung, also Einheitssetzung herbei (S. 495). Dadurch sind aber drei Möglichkeiten gegeben: entweder haben wir ein „eigentliches Denken" mit überwiegender Vernunfttätigkeit, oder ein „Wahrnehmen" mit einem Mehr der organischen Seite, oder endlich ein Gleichgewicht beider, das „Anschauen" (§ 115ff.; S. 498). Die letztere Form aber ist immer nur „werdend in

der Oscillation der beiden ersten," es kommen also nur die beiden ersten Verhältnisse in Betracht (§ 116). So ist ein wirkliches Wissen für das empirische Bewußtsein nicht vorhanden, es ist nur als Aufgabe gegeben, als ein im Unendlichen liegendes Ziel, dem der Mensch entgegenstreben soll. Insofern gleicht diese Wissenschaftslehre der Fichtes in der ersten Periode, nach welcher das absolute Ich im unendlichen Streben begriffen ist, sich selbst zu verwirklichen. Soll nun aber unser Ringen nach Erkenntnis Sinn und Zweck haben, sollen wir die Überzeugung haben, daß wir nicht im Finstern tappen, sondern stetig tiefer in das Wissen eindringen können, so müssen wir eine absolute Identität von Realem und Idealem im transzendenten Grunde postulieren, zum „Behufe des Wissens" voraussetzen, wir müssen sie glauben, (wobei der Glaube „eine Gewißheit bezeichnet, die der letzte Grund aller Tätigkeit ist, denn die Annahme ist hier der Grund alles Wissens." Dialekt. S. 78. Auch hier stimmt Schleiermacher wieder mit dem Fichte der ersten Periode überein, der in der praktischen Reihe den Glauben als Grund jeglicher Gewißheit hingestellt hatte). Diese absolute Identität aber, dieser höchste metaphysische Begriff wird Gott genannt.

Zu demselben Ergebnis kommt Schleiermacher vom Wollen aus. Wie das Denken sich auf ein vorausgehendes Sein, so bezieht sich das Wollen auf ein nachfolgendes. Daß dasselbe mit dem Sein zusammenstimmt, „daß nämlich unser Tun wirklich außer uns hinausgeht, und daß das äußere Sein für die Vernunft empfänglich auch das ideale Gepräge unsers Willens aufnimmt, dazu liegt der Grund ... nur in der rein transzendentalen Identität des Idealen und Realen" (Dial. § 214; S. 517ff.). Diese beiden absoluten Einheiten aber, die des Denkens sowie des Wollens mit dem Sein, können nicht verschieden sein (S. 150). Es kann nur ein Absolutes geben.

Damit hat Schleiermacher in gewisser Weise den Gottesbegriff Spinozas und den des Schelling, wie wir ihn aus seinen Schriften kurz nach 1800 kennen, übernommen. In demselben sind alle Gegensätze aufgehoben: „Das höchste Wissen, welches wir suchen, ist garnicht durch Gegensätze

bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins" (Ethik § 29. — Auch für Schelling ist Gott die absolute Identität, die Indifferenz von Subjekt und Objekt; Ideales und Reales fallen in ihm zusammen. vgl. Braun S. 138). Diese Identität nun liegt im transzendenten Grunde, wir wissen nichts über sie[1]). Denn wenn, wie gezeigt, die intellektuelle und organische Funktion, der ideale und reale Faktor des menschlichen Wissens, nie ins Gleichgewicht treten, ist damit bewiesen, daß unserer Erkenntnis die absolute Identität nicht zugänglich ist.

Die Unerkennbarkeit Gottes zeigt sich uns auch, wenn wir das Denken für sich allein ins Auge fassen. Alles Wissen vollzieht sich nach Schleiermacher in Form von Begriff und Urteil (§ 138ff.). Bei der Begriffsbildung überwiegt der intellektuelle, bei der des Urteils der organische Faktor (S. 466f.). Beide setzen einander voraus (§ 140ff.; S. 467). Steigt man nun in der Begriffsbildung so hoch wie möglich nach oben hinauf, so kommt man zur Idee der absoluten Einheit des Seins; dieselbe ist aber kein Begriff mehr, denn es kann von ihr nichts ausgesagt werden, „sie ist die bloße Setzung, die aber nicht in eine Mannigfaltigkeit in ein System von Gegensätzen zerlegt werden kann" (S. 86, Vorl. v. 1818; S. 87, S. 403f.). Ebenso: nimmt man bei der Urteilsbildung alles Sein in das Subjekt, kommt man zu einem absoluten Subjekt, von welchem nichts prädiziert werden kann (§ 160); dasselbe ist aber wiederum „die absolute Einheit des Seins, welche den Begriff begrenzt" (§ 164; § 174a und b.). So enden sowohl Begriff wie Urteil in der Idee des absoluten Seins, welche durchaus unbestimmbar und nicht mehr Gegenstand des Wissens ist. „Eben deshalb sind Absolutes, höchste Einheit, Identität des Idealen und Realen nur Schemata. Sollen sie lebendig werden: so kommen sie wieder in das Gebiet des Endlichen und des Gegensatzes hinein" (S. 158; vgl. auch

[1]) Mit der Transzendenz Gottes soll übrigens keineswegs gesagt sein, daß derselbe der Welt entrückt sei; er soll nur über unsere Erkenntnis hinausgehoben werden. — Im überign sind bei Schleiermacher, anders als bei Kant, die Begriffe „transzendent" und „transzendental" gleichwertig gebraucht.

S. 152: die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus). Die Gottheit bleibt demnach immer „hinter dem Vorhang“[1]).

Was aber Denken und Wollen nicht vermögen, das leistet das Gefühl. In diesem ist die „im Denken und Wollen bloß vorausgesetzte absolute Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, da ist sie unmittelbares Bewußtsein“ (S. 152 Vorl. von 1818). Im religiösen Gefühl sind alle Gegensätze aufgehoben, in ihm haben wir das Absolute, in ihm „ist der transzendente Grund oder das höchste Wesen selbst präsentiert“ (S. 430). Somit kommen wir auf das Resultat der Glaubenslehre: Gott ist unerkannbar, aber wir haben ihn im frommen Selbstbewußtsein.

Windelband sagt von dieser Wissenschaftslehre Schleiermachers: „Sie trägt zugleich die klaren Züge der Kantischen Erkenntnistheorie und ist die vollkommenste unter den positiven Synthesen, welche der Kritizismus mit dem Spinozismus gefunden hat“ (Wind. II, S. 289). Und in der Tat: gibt man Schleiermacher seine Prämissen zu, seine Bestimmung des „Wissens“ und sein Postulat der absoluten Identität des Denkens und Seins, so läßt sich gegen die obigen Ausführungen wenig einwenden. Es läßt sich aber fragen: ist denn dies Postulat notwendig? Ist es nicht möglich, daß die Identität als ein Ideal angesehn wird, nach dessen Verwirklichung der Mensch ringt, nicht aber als etwas Fertiges? Kann auch hier die Gottheit nicht sowohl am Ende der Reihe stehn wie am Anfang derselben? (Vorausgesetzt natürlich, daß man überhaupt in der „Identität“ alles Heil sieht).

III. Gott und Welt.

Wir hatten im vorigen Kapitel gesehn, wie die theoretische Darlegung den Grundgedanken der religiösen Erfahrung bestätigt und dadurch wissenschaftlich erhärtet, wie aber beide Reihen etwas Selbständiges für sich bilden können. Wir werden jetzt untersuchen, ob auch in diesem Ab-

[1]) Daß Gott nach dem oben Ausgeführten keine „Persönlichkeit“ und kein „Einzelwesen“ sein kann, liegt auf der Hand; vgl. darüber noch Dialekt. S. 155 und 525.

schnitt die beiden Sphären unabhängig neben einander bestehn können.

Auch hier kann die Glaubenslehre nach den Schleiermacherschen Prämissen ihre Aufgabe nur dadurch vollbringen, daß sie den Inhalt des frommen Selbstbewußtseins entfaltet und das, was in demselben über das Verhältnis Gottes zur Welt gegeben ist, darlegt (Glaubenslehre §§ 36—39). Der ursprüngliche Ausdruck dieses Verhältnisses im Selbstbewußtsein ist aber der, daß die Welt nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht. (Beachten wir wohl, daß hierbei von der Welt ausgegangen wird, dann wir können ja über dasWesen Gottes an sich nichts wissen, dagegen als Teile der Welt und von der Weltseite aus vermögen wir in dies Verhältnis einzudringen).

Dieser Satz ist in der kirchlichen Lehre in die beiden anderen gespalten, daß Gott die Welt erschaffen hat und daß er sie erhält. Diese Spaltung überschreitet eigentlich das Gebiet der Glaubenslehre, denn in dem frommen Gefühl ist die Welt nur in ihrem gegenwärtigen Bestand erhalten, nicht aber, sofern sie einen Anfang genommen hat. Doch da diese beiden Sätze „schon vorher in der allgemeinen religiösen Mitteilung" gewesen sind und auch für die „einigermaßen geweckte menschliche Einbildungskraft der Anfang alles räumlichen und zeitlichen Seins ein Gegenstand ist, den sie nicht vorübergehn lassen kann" (§ 36,2), so darf man sie beibehalten, vorausgesetzt, daß man beide Lehren so behandelt, daß sie zusammengenommen den ursprünglichen Ausdruck erschöpfen, nicht aber überschreiten. An und für sich kann aus jeder von beiden alles entwickelt werden, was in dem Satz: „die Gesamtheit alles endlichen Seins besteht nur in der Abhängigkeit vom Unendlichen" enthalten ist. Zunächst aus der Erhaltung (§ 38). Denn können wir auch nach der heutigen Weltanschauung die Weltkörper als einzelne Dinge ansehn, die nacheinander entstanden sind, so ist doch andrerseits dieses ihr Entstandensein nur auf eine Wirkung von Kräften zurückzuführen, die „im endlichen Sein müssen niedergelegt sein." Demnach geht, weil alles, was da ist, unter den Begriff der Erhaltung fällt, der Begriff der

Schöpfung in demselben auf. Aber andererseits läßt sich auch aus der Schöpfung alles ableiten; von einem anderen Standpunkt aus angesehn, ist nämlich die Erhaltung „der Wechsel von Veränderungen und Bewegungen, in dem das Dasein der Dinge abläuft;" diese bilden immer mehr oder weniger zusammenhängende Reihen, und da mit dem Anfang einer solchen etwas Neues gesetzt wird, das vorher im Einzelwesen nicht gesetzt war, so kann dies als eine Schöpfung angesehn werden, „um desto mehr freilich, je mehr ein solcher Anfang als ein bedeutender Entwicklungsknoten erscheint." Darum deckt sich der Begriff der Erhaltung wieder mit dem der Schöpfung. Also richtig gefaßt besagt jeder der beiden Ausdrücke das Ganze, wobei nur darauf zu achten ist, daß in der Schöpfung das Aufhören und der Wechsel von Tätigkeit und Ruhe Gottes ausgeschlossen und bei der Erhaltung nicht noch ein besonderer Akt als den Anfang der Welt bedingend angenommen wird.

Was nun die Lehre von der Schöpfung besonders angeht (§§ 40—41), so hat das fromme Gemüt dabei lediglich das Interesse, 1. zu betonen, daß nichts von dem Entstandensein durch Gott ausgenommen wird, (ein Gedanke, den man gewöhnlich durch den Ausdruck „Schöpfung aus Nichts" klar zu machen sucht), und 2. zu verhindern, daß „Gott selbst unter die erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt wird." (§ 40). Was das letztere anbetrifft, darf namentlich keine Zeit vor der Schöpfung angenommen werden, da sonst Gott der Zeit unterworfen würde. Den Streit sodann über eine zeitliche oder ewige Schöpfung, den man auf die Frage zurückführen kann, ob ein Sein Gottes ohne Geschöpf gedacht werden könne oder müsse, vermag das fromme Selbstbewußtsein nicht zu schlichten, da dasselbe hierüber nichts aussagt. Man darf sich nur eine Schöpfung in der Zeit nicht so vorstellen, als ob das göttliche Wirken dabei einen Anfang genommen habe, weil Gott sonst dem Wechsel unterworfen würde. Schleiermachers persönliches Empfinden spricht jedoch dafür, daß das fromme Gemüt, welches „Gott nur in der Welt und die Welt nur in Gott hat," sich nur mit der Anschauung befriedi-

gen kann, daß das ewige Wesen nie ohne von ihm Abhängiges sei.

Wenn sich Schleiermacher nun über die Erhaltung (§§ 46—49) ausläßt, benützt er diese Gelegenheit, auf das noch nicht genügend erörterte Verhältnis von Abhängigkeit des Menschen durch Gott und durch den Naturzusammenhang einzugehn. So lautet § 46: „Das fromme Selbstbewußtsein, vermöge dessen wir alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott stellen, fällt ganz zusammen mit der Einsicht, daß eben dieses alles durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist." Es soll damit nicht gesagt sein, daß jede Erregung des sinnlichen Selbstbewußtseins das fromme Gefühl wachrufe, (obgleich das das Ziel ist, auf welches der religiöse Mensch hinstreben soll); das geschieht ebensowenig, wie jede Wahrnehmung uns den Naturzusammenhang vergegenwärtigt. Aber wie wir den letzteren in den Augenblicken, wo er sich uns mit absoluter Deutlichkeit aufdrängt, als ganz allgemein setzen auch für die Fälle, wo er uns nicht zum Bewußtsein kommt, ebenso nehmen wir in den Momenten, wo das fromme Selbstbewußtsein in uns wachgerufen wird, das absolute Abhängigkeitsgefühl als für alle Zeit unseres Lebens gültig an. Dasselbe ist aber für uns, wie wir schon gesehn haben, „am vollständigsten, wenn wir uns in unserm Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identifizieren und uns auch so noch, gleichsam als diese, nicht minder abhängig fühlen. Diese Identifikation kann uns aber nur in dem Maße gelingen, als wir in Gedanken alles in der Erscheinung Getrennte und Vereinzelte verbinden, und mittels dieser Verknüpfung alles als Eins setzen. In diesem All-Einen des endlichen Seins ist dann der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt, und wenn wir uns also als dieses schlechthin abhängig fühlen: so fällt beides, die vollkommenste Überzeugung, daß alles in der Gesamtheit des Naturzusammenhanges vollständig bedingt und begründet ist, und die innere Gewißheit der schlechthinigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gott vollkommen zusammen." (§ 46, 2).

Also: unser Gottesbewußtsein ist in dem Maße reiner, als wir desselben im Bewußtsein der Zusammengehörigkeit mit der ganzen Welt inne werden; schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl und Bewußtsein vom Einbeschlossensein in den ganzen Naturzusammenhang sind unzertrennlich von einander. — In der Konsequenz dieses Gedankens liegt es dann, daß Schleiermacher das Wunder gänzlich ausschließt und auch das Übel und die Sünde von Gott determiniert sein läßt (§§ 47 und 48). Auch stellt er die „freien Ursachen" als zum Naturzusammenhang gehörig hin, ohne daß er sie dem Mechanismus anheimfallen lassen will; denn Gott erhält jedes Ding, wie es ist, also auch das freie Wesen als solches; sofern es nun unter der göttlichen Kausalität steht, sind doch seine Tätigkeiten von innen bestimmte, also freie (§ 49).

Es erübrigt jetzt noch, zu untersuchen, wie Gott und Naturzusammenhang neben einander zu denken sind. Sind etwa letzterer und die absolute Kausalität ein und dasselbe? Schleiermacher äußert sich hierüber in dem Abschnitt von den Eigenschaften Gottes, die sein Verhältnis zur Welt ausdrücken (§ 51). Danach erstreckt sich die göttliche Ursachlichkeit soweit, als der Naturzusammenhang und die darin enthaltene endliche Ursächlichkeit reicht, die erstere ist der letzteren also dem Umfange nach gleich gesetzt. In diesem Sinne wird sie in dem Ausdrucke der göttlichen Allmacht dargestellt. Da nun aber in dem Naturzusammenhang Ursächlichkeit und Leidentlichkeit auf einander bezogen sind und er somit das Gebiet der Wechselwirkung und des Wechsels überhaupt bildet, muß die göttliche Kausalität der endlichen der Art nach entgegengesetzt werden; insofern wird sie als Ewigkeit bezeichnet. Sind aber damit beide Ursächlichkeiten überhaupt verschieden? Zeller verneint es; „verschieden," sagt er, „sind sie nur, sofern bei dem Ausdruck: göttliche Kausalität immer an die Welt als sich selbst bestimmende Totalität, bei dem: endliche Kausalität an dieselbe als Aggregat einzelner, unter das Gesetz wechselseitigen Tuns und Leidens gestellter Erscheinungen gedacht wird" (S. 275). Wir hätten danach beide male nur eine Betrachtung von verschiedenem Standpunkte aus: Gott wirkt in dem Na-

turzusammenhang, und zwar nur in diesem; sofern wir nun in demselben das Ewige, Umwandelbare erblicken, können wir ihn als göttliche Kausalität ansehn; sofern er dagegen als das Gebiet der Wechselwirkung räumlich-zeitlichen Geschehens und der Veränderung angeschaut wird, wäre dies nicht der Fall. — Schleiermacher hat sich gegen solche Auffassung, die man nur als Pantheïsmus bezeichnen kann, gewehrt, wenn er mit starker Betonung beide Ursächlichkeiten der Art nach verschieden nennt (§ 51,1) und sich auch sonst des „Schimpf- und Necknamens" eines Pantheïsten erwehrt (§ 8, Zusatz 2); er ist der Meinung geblieben; daß Gott und Welt nach seiner Glaubenslehre zwar nicht geschieden, aber doch verschieden seien. Aber ob der Pantheïsmus nicht doch in der Konsequenz der eben ausgeführten Gedanken liegt? (Dafür scheinen auch die spinozistisch gefärbten Abschnitte zu sprechen, in denen er den Unterschied zwischen Wirklichem und Möglichem, zwischen Können und Wirken in Gott leugnet. § 54, 2 und 3).

Sehen wir, ob die philosophische Behandlung dieses Verhältnisses vielleicht Licht in diese Frage bringt. Auch hier geht Schleiermacher von der Welt aus, denn wir „wissen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, garnicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich" (Dial. S. 154—156). Gott und Welt müssen auf irgend eine Weise zusammengehören; denn ist ersterer zwar die Einheit von Denken und Sein, so sind doch auch in der letzteren Reales und Ideales die beiden Elemente: „Der höchste Gegensatz, unter den uns alle anderen begriffen vorschweben, ist der des dinglichen und geistigen Seins. Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf dingliche Weise angesehn" ist die Natur, dasselbe „als geistiges" ist die Vernunft. (Eth. § 46 und 47). Es gibt kein irdisches Sein, welches nicht diese Dualität aufwiese, in dem der eine der beiden Faktoren fehlte. So ist, ohne daß man natürlich die Abstufungen verkennen kann, das Geistige überall vorhanden, selbst im anorganischen und vegetabilischen Sein; einen

höheren Grad hat es in den Tieren und den höchsten natürlich im Menschen. In dem Sinne kann man die ganze Natur als eine „verminderte Ethik" ansehn. (Dialekt. S. 149; S. 150, Vorl. 1818). Ebenso ist umgekehrt geistiges Sein in der Trennung vom körperlichen garnicht gegeben (Dial. S. 240). Die ganze Entwicklung vollzieht sich nun in der Weise, daß ein immer vollkommeneres Einswerden von Vernunft und Natur erstrebt wird. Die höchste Steigerung ist in dem sittlichen Menschen erreicht, „er ist der Gipfel der aufsteigenden Reihe der Produktionen der Erde, in ihm ist das Leben der Erde vollendet" (Ästhetik, S. W. III, 7 S. 105. Das Citat ist übernommen von Scholz ,S. 34). [Vergl. Dialekt. S. 149: Der Punkt, wo der Gegensatz zwischen Ethischem und Physischem im Menschen heraustritt, ist immer ein Wendepunkt][1]). Die vollständige Einheit nun des „endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schließenden Organismus ist die Welt" (Eth. § 54).

Die Idee dieser Welt und die Gottes sind nach Schleiermacher Korrelata. Sie sind nicht identisch, denn die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation derselben; die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit ist raum- und zeitlos. (§ 219). Würde man beide Ideen identifizieren, so käme man auf die pantheïstische Formel natura naturans, damit wäre Gott nicht mehr die ursprüngliche, sondern nur die „aus dem Zusammenfassen der Gegensätze entstandene Einheit" (S. 168), was dem im vorigen Kapitel Ausgeführten widerspräche. Gott wäre dadurch die leere Einheit, also = Nichts, und nur die Welt die volle

[1]) Es könnte nun hiernach scheinen, als ob die Vernunft der allein wertvolle Faktor in der Entwicklung sein sollte. Jedoch damit käme man auf die Lehre Kants und Fichtes, nach welcher das Sinnliche und Sittliche sich in unversöhnlichem Gegensatz mit einander befinden. Aber wie wir gesehen haben, ist Schleierm. ganz anderer Ansicht. — Dagegen ist nicht zu leugnen, daß das Sittliche doch eine bedeutendere Rolle zu spielen hat, als das Physische, daß es gewissermaßen wie eine „Naturkraft höherer Ordnung" die Natur einer immer größeren Vollendung entgegenführen, sie „idealisieren "soll. Es fragt sich, ob damit nicht der Identitätsgedanke ins Wanken kommt. (Vgl. Lipsius in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1869, S. 56f.).

Einheit; aber diese Vorstellung ist schielend: Gott ist die volle Einheit, die Welt in sich eine Vielheit (S. 166). Und doch sind sie beide nicht ohne einander zu denken (Dialekt. S. 162). Denken wir nämlich die Welt ohne Gott, so kommen wir auf ein Fatum und die Materie als Grund des Seins. Nehmen wir Gott ohne Welt an, so wird der erstere ein Prinzip des Nichtseins, ein Fantasma, und die letztere damit zufällig (S. 167); daß die Welt aber nicht im Gegensatze gegen Gott oder als Sein an sich gegeben sein kann, geht daraus hervor, daß wir „keine Vielheit setzen können, ohne sie entweder als bloßes Aggregat aufzufassen, was der Idee der Welt nicht entspricht, oder sie auf eine bestimmte Einheit zurückzuführen (S. 165).

So bleibt das einzig mögliche Verhältnis zwischen beiden das des Zusammenseins (S. 165). Will man sie von einander unterscheiden (nicht scheiden!), so ist „die Idee der Gottheit der transzendentale terminus a quo und das Prinzip der Möglichkeit des Wissens an sich," die der Welt „der transzendentale terminus ad quem, und das Prinzip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden." (S. 164). Der Gottesidee nähert man sich nicht, vielmehr liegt sie ja allem auf die gleiche Weise zu Grunde, wohingegen eine Approximation der Idee der Welt gegenüber mit der Vervollkommnung des Wissens stattfindet (S. 164). Logisch kann man sich das Verhältnis beider so vorstellen, daß Gott die Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze, die Welt dieselbe mit Einschluß aller Gegensätze ist. — Gott kann nicht über die Welt hinausragen, sonst wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und mithin zufällig, die letztere hinwiederum nicht über den ersteren, weil sonst in ihr etwas nicht gottbedingt wäre. Es bleibt also dabei: beide Ausdrücke sind weder identisch, noch sind sie zu trennen, weil sie nur zwei Werte für dieselbe Forderung bilden (S. 433).

Ist hiermit aber wirklich der Pantheïsmus vermieden worden? Mit Recht bemerkt Bender (S. 71), daß mit den Kategorien Einheit und Mannigfaltigkeit das Welträtsel nicht zu lösen sei. Hatte Spinoza in ausgesprochen monistischer Tendenz danach gestrebt, „das ganze Weltsein, als ein

durchaus nicht für sich seiendes und nichts in sich seiendes, in das göttliche Sein allein zu versenken und in ihm aufzulösen," so wollte Schleiermacher zwar auch dem Dualismus der alten Schule keineswegs das Wort sprechen, aber er wollte doch damit ebenso wenig den Unterschied zwischen Gott und Welt aufheben, (in dem Sinne polemisiert er gegen die Formel natura naturans), sondern er suchte einen Dualismus der Immanenz durchzuführen (s. P. Schmid S. 133ff.). Aber ebensowenig wie in der Glaubenslehre ist ihm das in der Dialektik gelungen: Vielmehr scheint dem nichts im Wege zu stehn, daß man die Idee Gottes und die der Welt nur als zwei verschiedene Fassungen desselben Seins ansieht, welches beide male nur von verschiedenem Standpunkt aus angesehn ist, mag Schleiermacher das auch noch so entschieden ableugnen. Die Unterscheidung „Einheit mit Ausschluß und dieselbe mit Einschluß aller Gegensätze" ist nur eine ideelle. (Vergl. dazu auch Lipsius in Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1869, S. 32—62).

Konsequenter ist darum der „Spinozismus" Schellings in seiner Epoche 1801—1804. „Gott und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten eines und desselben. Gott ist das Universum von der Seite des Identität betrachtet, er ist Alles, weil er das allein Reale, außer ihm also nichts ist, das Universum ist Gott von Seiten der Totalität aufgefaßt" (Schellingzitat bei Braun, cf. S. W. Schellings, I, 5, S. 366). Da ist der Pantheïsmus offen ausgesprochen. Aber Braun hat Recht, wenn er an dieser Weltanschauung aussetzt, daß sie das religiöse Gefühl nicht zu seinem Rechte kommen lasse (S. 140); und wenn Schleiermacher immer nachdrücklich betont hat, daß Gott nicht mit der Welt identisch sei, so ist das eben deswegen geschehn, weil er durch die Alleinheitslehre die Religiosität gefährdet glaubte. — Wie aber kam es, daß sich trotzdem diese pantheïstischen Ideen auch in der Glaubenslehre eingeschlichen haben? Schleiermachers Grundüberzeugung ist die, daß das Göttliche im Menschen und in der Welt erfahren wird, und daß wir über dies Erlebnis hinaus nichts von ihm wissen können; diese Gedanken aber schienen durch die oben erwähnte Immanenztheorie (S. oben S.

111f,) eine wissenschaftliche Bestätigung zu finden; dadurch wurde er dem Identitätssystem entgegengeführt[1]). Und wenn er nun in der Glaubenslehre Gott und Naturzusammenhang dem Umfange nach zusammenfallen läßt, ist damit ein von ihm selbst unbemerktes Eindringen seiner philosophischen Anschauung in das religiöse Gebiet zu konstatieren; denn das fromme Gefühl hat als solches trotz des großen Mannes mit der Verquickung von göttlicher und endlicher Kausalität nichts zu tun. So ist Gott ihm zum „Urquell des Lebens," zur „lebendig schaffenden Weltkraft" geworden, und damit hat der „vitalistische Pantheïsmus, (der „Neospinozismus") auch ihn in seinen Bann gezogen" (Windelb. II, S. 290).

Daß im übrigen auch in dieser Periode die Lehre Schleiermachers von dem eigentlichen System Spinozas grundverschieden ist, ist nach dem im I. Teile Dargelegten offensichtlich und braucht an dieser Stelle nicht besonders gezeigt zu werden.

Verfuhr Schleiermacher nun nicht so konsequent wie Schelling, ist dafür bei ihm der religiöse Gehalt viel größer als bei jenem in der erwähnten Epoche. Das pantheïstische Moment bildet bei seiner religiösen Weltanschauung nur einen Einschlag, es steht nicht im Zentrum. Das Verhältnis von Gott und Individuum ist bei ihm in großer Tiefe erfaßt worden, ohne daß sich die Alleinheitslehre dabei störend bemerkbar macht. So hebt Bender hervor: Es „kann kaum ein Zweifel darüber entstehen, daß Schleiermacher (abgesehen von der Verkennung des ethischen Faktors in der Erfahrung der religiösen Abhängigkeit) die Entstehung des religiösen Bewußtseins im Zusammenhange der geistigen Entwicklung des Menschen richtig erklärt und im Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit die Grundlage und die gesetzmäßige Form aller Religion mit Recht gefunden hat. Denn es wäre

[1]) Vgl. den Brief an Jakobi: „Meine Philosophie und meine Dogmatik sind fest entschlossen, sich nicht zu widersprechen, aber eben darum wollen auch beide niemals fertig sein, und solange ich denken kann, haben sie immer gegenseitig an einander gestimmt und sich auch immer mehr angenähert" (Zitiert bei Lipsius Zeitschr. wiss. Theol. 1869, S. 42).

leicht an Beispielen aller Religiosität zu zeigen, was Schleiermacher lediglich aus der Analyse des religiösen Bewußtseins nimmt, daß aller Glaube und aller Kultus eben aus der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit des gesamten endlichen Daseins von einem Alles hervorbringenden und beherrschenden Leben hervorgehn" (Vortrag S. 21). Man könnte diesen Ausführungen gegenüber nur fragen: ist denn das absolute Abhängigkeitsgefühl wirklich der Gipfel der aufsteigenden Kurve? Es läßt sich denken, daß das religiöse Subjekt auf einer noch höheren Stufe der Entwicklung einsieht, es sei eine Täuschung, wenn das fromme Selbstbewußtsein ein „Woher" des religiösen Gefühls als stehendes Sein über sich annehme; das, was als absolute Kausalität empfunden werde, sei in Wirklichkeit das Göttliche im Menschen, welches der Fromme nur irrtümlich aus sich herausprojiziere. Daß ein solcher Gedanke Schleiermacher nicht ganz fern liegen konnte, entnehme ich auch aus folgenden Worten Zellers: „Darauf beruht ihrem letzten Grunde nach Schleiermachers große geschichtliche Bedeutung, daß er zuerst unter den Theologen den durchgeführten Versuch gemacht hat, den Inhalt des christlichen Glaubens als ursprüngliches Eigentum des menschlichen Geistes, als etwas nicht von außen erst in ihn Hineingetragenes, vielmehr aus seiner innersten Tiefe Entsprossenes nachzuweisen" (S. 283f.). Damit reimt sich auch der Grundgedanke seiner Ethik sehr schön zusammen, das Sittliche müsse die Natur durchdringen. Das erwachende göttliche Leben im Menschen hat danach die Aufgabe, das Naturhafte zu durchgeistigen und so einen Zusammenhang geistigen, ewigen Wesens herzustellen.

B. Fichte.

So haben wir gefunden, daß Schleiermacher in seiner ersten Periode den Pantheïsmus meiden konnte, daß er aber in den Jahren nach 1800 durch die Entwicklung seines philosophischen Systems mehr und mehr dazu getrieben wurde, auch in der Glaubenslehre die Idee Gottes und der Welt zusammenfallen zu lassen. Es war nur eine Täuschung, wenn er dieser Konsequenz aus dem Wege gegangen zu sein meinte,

eine Täuschung, die um so eher verständlich ist, als in der Tat die tiefe Erfassung des religiösen Erlebnisses unangetastet geblieben war. Der religiöse Grundgehalt ist in beiden Perioden der gleiche.

Daß auch mit Fichtes Lehre nach 1800 eine Veränderung vorgegangen war, ist schon oben erwähnt worden. Nach Windelband ist sie hauptsächlich dadurch veranlaßt, daß auch dieser Philosoph mehr unter den Einfluß Spinozas geriet, als er selbst ahnte (Windelb. II, S. 284). Untersuchen wir nun, ob diese Ansicht zu recht besteht und ob in dem Falle sein Gottesbegriff sich dem Schleiermachers mehr angenähert hat, als es in der ersten Periode der Fall war.

I. Das absolute Sein.

Der neue Geist, der in dieser Periode in Fichtes Lehre lebt, offenbart sich schon, wenn wir den Ausgangspunkt seines Philosophierens ins Auge fassen. Früher hatte er nachdrücklich ausgesprochen, daß für ihn „das Leben, das System der Gefühle und des Begehrens" das Höchste bedeute und der Erkenntnis überall nur das Zusehen zukomme (V, 352), daß ein Wissen nur dann der Kritik standhalten könne, wenn es sich auf eine äußere oder innere Wahrnehmung gründe. (V, 340f. — Siehe oben S. 50ff). Jetzt wird diesem Erkennen als einem niedrigeren ein höheres Denken entgegengesetzt, welches sein Objekt aus sich selbst erschafft. Diesem Denken kommt das allein Mögliche, Wirkliche und Notwendige von selbst; dasselbe leuchtet dem Menschen ein als das absolut Wahre und ergreift seine Seele mit unwiderstehlicher Gewißheit. (V, 431—438; 476; 443). (Der Grund für diese Evidenz liegt, wie wir später sehen werden, darin, daß im höchsten menschlichen Erkennen Gott sich selbst denkt). Hatte darum vor 1800 die durch innere Anschauung gewonnene sittliche Freiheit des Menschen und die durch den Glauben erschlossene tätige moralische Ordnung als das absolut Letzte der Erkenntnis gegolten, so erhebt sich das reine Denken jetzt zu einem Gegenstande, für welchen keine innere Wahrnehmung den Grund liefern kann, der nur dem höchsten Aufschwung des Denkens zu-

gänglich ist: zum absoluten Sein (V, 438; 411). Ferner war Fichte früher von der Unmöglichkeit überzeugt gewesen, daß man durch einen „Schluß vom Begründeten auf den Grund noch ein besonderes Wesen, als die Ursache desselben," annehmen könne, da das ein Herausgehn über das in der inneren Erfahrung unmittelbar Gegebene heiße (V, 186, 369, 394f.). Jetzt steht er nicht an, diesen Schluß selbst zu ziehn, um zum Göttlichen zu kommen (V, 438, 2. Abs.). Er ist der Anschauung treu geblieben, daß man „das Reale ... und die Wurzel der Welt in einen „bestimmten und unveränderlichen Grundpunkt" setzen müsse, aus welchem alles übrige abzuleiten sei (V, 468); aber derselbe wird nicht mehr wie vorher im Ich, das sich selbst anschaut, sondern im absoluten Sein gesehn (V, 438; 508f.; 510. Vgl. auch Windelb. II, 282; A. Kirchner Diss. S. 21). Dieses Absolute, das göttliche Sein, ist dasjenige, was jetzt im Zentrum des Fichteschen Systems steht; und es ist die erste Aufgabe des Denkens, dieses Sein scharf zu fassen (V, 438; 447ff.).

Dasselbe entsteht nicht und geht nicht hervor aus dem Nichtsein; denn wäre es etwas Gewordenes, so müßte man eine Kraft annehmen, durch die es ins Leben gerufen wäre; und wäre diese Kraft wiederum nicht durch sich selbst, so wäre man genötigt, auch derselben etwas Seiendes vorauszusetzen, und so fort bis ins Unendliche. Den „Grundpunkt" muß doch zuletzt ein wahrhaftiges und eigentliches Sein bilden, welches aus sich selbst, von sich selbst und durch sich selbst ist. — Auch innerhalb dieses Seins kann nichts Neues werden, es kann in ihm gar kein Wandel und Wechsel stattfinden, sondern wie es von aller Ewigkeit her war, so bleibt es. Denn würde es in der Zeit zu etwas Neuem werden, wäre entweder die Ursache dazu etwas außer ihm, das jetzt zu wirken anfinge, oder es wäre früher durch eine fremde Kraft an seiner vollen Entwicklung verhindert und von derselben jetzt frei geworden. Beides ist aber unmöglich, da das Sein durch solche Annahmen seiner Unabhängigkeit verlustig ginge und nicht mehr das Absolute wäre, welches von und durch sich selbst ist. Darum ist dasselbe als eine in sich geschlossene und vollendete und absolut unveränderliche Einer-

leiheit zu denken (V, 438ff.; 404f.; 447; II, 696). Es ist durchaus einfach, sich selbst gleich, unwandelbar, gestaltenlos; in ihm fallen Freiheit und Notwendigkeit zusammen (VII, 129 und V, 455), es ist die „coincidentia oppositorum". — Dieses Sein aber ist nicht als ein stehendes oder totes aufzufassen. Der Tod liegt nicht im Sein, sondern im ertötenden Blick des Beschauers, der einen starren Begriff zum Denken desselben mitbringt. Es bedeutet nicht die „Kategorie der sinnlich wahrnehmbaren Existenz, überhaupt nichts Gegenständliches", sondern es ist das Leben schlechthin (V, 403f.; II, 696, VI, 361). Ihm allein kommt alle Realität zu, es ist das einzige, welches wahrhaft ist und in allem Wirklichen das Lebenselement bildet (V, 404f.; 475). Es ist die Urquelle des Heiligen, Guten, Wahren und Schönen (V, 469; 524ff.), man könnte es daher auch das Wertleben überhaupt nennen. (Indem Fichte nicht nur im sittlichen Handeln, sondern auch in der Wissenschaft und Kunst eine Selbstsetzung Gottes sieht, hat er die Sphäre des göttlichen Wirkens wesentlich gegenüber der Weltanschauung seiner ersten Periode erweitert. Ob er hier von der Romantik und besonders von Schelling gelernt hat?). Dieses Sein ist der Gott Fichtes (V, 452), ist das Absolute (VI, 361; V, 443).

II. Das Dasein des Seins.

Vom Sein schreitet das reine Denken zum Dasein desselben. Das absolute Leben kann nicht in sich verborgen und verschlossen bleiben, sondern muß sich im Dasein selbst erfassen und offenbaren. Die einzige Form und Weise aber des Daseins ist das Wissen, das Bewußtsein, die Vorstellung des Seins (V, 439ff.). [„Alles Leben setzt Selbstbewußtsein voraus." „Das Element, der Äther, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens ist der Gedanke" V, 410]. Wie aber aus dem inneren Sein eine Äußerung desselben hervorgehen mag, kann das Wissen selbst nicht einsehn, denn es kann nicht sein, ohne sich selbst zu finden, da das Sicherfassen von seinem Wesen unabtrennlich ist. Diese Weise dazusein ist eben das reale Leben an ihm, über das es nicht hinausgehn kann. Ist aber dieser Vorgang nicht zu erklären, so läßt sich doch

deuten, woher das Bewußtsein dieses sein Leben hat: Da außer dem Sein nichts wahrhaft ist, so ist offenbar, daß die Wurzel alles Daseins das Leben des Absoluten selbst ist (V, 442f. und 509).

An sich nun ist das Sein und sein Dasein völlig miteinander verschmolzen und in einander aufgegangen, da sonst in das Absolute selbst ein Zwiespalt käme; der Unterschied zwischen beiden ist nur für uns da, in Folge unserer Beschränkung (V, 452; 480f.; 510; VII, 130. II, 696).

Wie kommt es nun, da Gott eins ist ohne Wandel und Veränderung, und er d a ist, wie er in sich selbst ist, also auch nur als eins, daß es trotzdem jene Mannigfaltigkeit in der Wirklichkeit gibt? Dieselbe widerspricht dem reinen Denken, für welches nur das absolute Sein und das damit verschmolzene eine Dasein existiert. (V, 450). — Das Bewußtsein ist ein Beschreiben, Charakterisieren, ein Erkennen, Gestalten (V, 453f.). Indem dasselbe sich auf sich selbst richtet, über sich selbst reflektiert, wird das, was an ihm das wahrhaft Reale ist, nämlich das göttliche Sein (V, 454; 459), in ein Objektives, in ein vorhandenes Sein verwandelt (V, 454; 457); das göttliche Dasein, das sich im Selbstbewußtsein faßt, macht das, was an ihm absolutes Leben ist, zur einen, stehenden Welt (VI, 361; V, 457; 511). Der Begriff ist demnach der eigentliche Weltschöpfer, und nur für ihn und in ihm ist eine Welt (V, 454; 481). Die eine Reflexion ist nun frei und selbständig; sie kann tätig sein, kann aber auch in Ruhe verharren. Wird von einem Reflexionsakte zum andern fortgeschritten, so springt die Welt jedes mal in einer neuen Gestalt heraus. Das ist die Erklärung für die unendliche Mannigfaltigkeit des Bildens und der Bilder (V, 456f.; 459; 462; 481), oder mit anderen Worten für die vielgestaltige wirkliche Welt. Der Mensch nimmt in diesem Reich der Vielheit eine besondere Stellung ein; er allein ist sowohl Objekt als auch Subjekt, ist Gedachtes und Gedanke zugleich: die in ein zweimaliges, in ein lebendiges und totes Sein (Reflektieren und Reflektiertes) geteilte Wirklichkeit ist zu einer Einheit zusammengeschlossen im empirischen Ich, welches sich selbst anschaut (V, 402). [„Das eine freie Ich, wel-

ches als Reflexion auch ewig Eins bleibt, wird als Objekt, das ist als die lediglich in der Erscheinung vorkommende reflektierende Substanz, gespalten ... in ein zu vollendendes System von Ichen oder Individuen. (Diese Spaltung ist ein Teil der ... Spaltung der objektiven Welt in der Form der Unendlichkeit)" V, 530. — Die eine Reflexion ist, „in ihrer ersten Funktion, gestaltend, weiter bestimmend, charakterisierend die Welt. Innerhalb dieser Gestalten und dieses Gestaltens nun ist das ... besondere Ich ein eigenes und selbständiges Sein." V, 514f.; vgl. auch 545]. Das Gestalten, das Wissen aber, welches im Menschen lebt, ist das Dasein Gottes in ihm (V, 410ff.; 418f.; 450); nur durch dasselbe wird er eine eigene Person (V, 410). Andrerseits: nur im menschlichen Bewußtsein erfaßt sich das eine absolute Sein selbst. [V, 450: „Das Wissen, oder Wir, sind dieses göttliche Dasein selbst." — 530: In die „Individuen ist das ganze göttliche Sein gleichsam ausgeteilt." — Vgl. auch VI, 362: „Allein das menschliche Geschlecht ist da. Sowie das Sein aufgeht und erschöpft ist in dem göttlichen Leben, so gehet das Dasein oder die Darstellung jenes göttlichen Lebens auf in dem gesamten menschlichen Leben und ist durch dasselbe ganz und rein erschöpft."]

Im Absoluten ist der Grund aller Freiheit, wie wir sahen; da dasselbe, sofern es Selbstbewußtsein wird, sein Dasein von sich ausstößt und es frei und selbständig hinstellt (V, 455); da ferner die allgemeine Form dieses Daseins das Ich ist, so kommt dem letzteren Freiheit und Selbständigkeit zu, sich selbst zu nehmen (V, 512; 514f.). Dadurch hat das Individuum die Möglichkeit, die eine Welt, welche durch die oben beschriebene Spaltung in unendliche Gestalten zerlegt ist, von verschiedenem Standpunkt aus zu betrachten und so eine zweite Spaltung, nicht in Beziehung auf die Welt selbst, sondern auf die Ansicht, die Reflexion über die Welt herbeizuführen. Es sind fünf Weisen der Betrachtung möglich, jeder Mensch muß zwischen diesen wählen; außerhalb derselben gibt es keine Weltansicht, ebenso wie es auch unmöglich ist, mehrere von ihnen zu gleicher Zeit zu vereinigen. In den weitaus meisten Fällen wird es so sein, daß diese fünf Betrachtungsweisen die Entwicklungsstufen des inneren

geistigen Lebens bilden, die jeder Mensch zu durchlaufen hat; aber wie es viele gibt, die nie über die niedrigeren, ja wohl gar die niedrigste hinauskommen, so finden sich besonders Begünstigte: Religiöse, Weise, Heroen, Dichter, durch Geburt und Instinkt, gleich in einem höheren Standpunkte (V, 463ff.).

Auf der untersten Stufe erscheint dem Menschen die Sinnenwelt als das Reale, als das wahrhaft für sich Bestehende (V, 466), er glaubt nur an das Mannigfaltige und zerstreut und zersplittert sich in dasselbe. Daß es noch ein Höheres, ein Unwandelbares, Ewiges geben könne, der Gedanke kommt ihm garnicht (V, 445f.); und wird er von denen, die schon in die Geheimnisse des Übersinnlichen eingedrungen sind, darauf hingewiesen, wendet er sich gegen sie als gegen Schwärmer, die für die wirkliche Welt keinen Sinn haben und darum dem Gemeinwesen verderblich sind. Man könnte hiernach meinen, daß einem solchen das Göttliche garnicht lebendig innewohne, daß es in ihm nur als Anlage schlummere, als eine Möglichkeit, die auf eine Entfaltung wartet. Aber Fichte hat sich deutlich dahin ausgesprochen, daß das absolute Sein ungeteilt in allen Individuen voll und ganz vorhanden sei; und da dasselbe das absolute Leben ist und dieses in seinem Wesen unveränderlich bleibt, muß es auch lebendig in allen Menschen zugegen sein; nur daß es in den geistig Unentwickelten verdeckt ist und daher nicht rein an ihnen in die Erscheinung treten kann. [„In allen ohne Ausnahme ist gesetzt und kann auch, wenn sie sich nur frei machen, wirklich erscheinen das Eine und unveränderliche göttliche Wesen, wie es in sich selber ist" V, 531. — „Unmittelbar mit seinem realen Sein ... ist es (das göttliche Sein) von jeher eingetreten im wirklichen Leben des Menschen" V, 444. — Das göttliche Dasein wird „auf den niederen Stufen des geistigen Lebens hinter trüben Hüllen und in verworrenen Schattenbildern gesehen" V, 444. Vgl. auch 475].

Woher kommt es nun, daß den Menschen dieser Stufe das reine Sein in dieser Entstellung erscheint? Es ist für sie mit dem Tode vermischt. Einen reinen Tod gibt es nicht; denn nähme man etwas derartiges an, so wäre ihm damit das Dasein zugestanden, und wir haben doch gesehen, daß nur

das wahrhaftige Sein da ist. Wohl aber gibt es einen Schein, eine Vermischung des Todes mit dem Sein (V, 402ff.). Wie das sinnliche Auge den einen farbenlosen reinen Äther in viele Farben bricht, so zerlegt das geistige Auge, die Reflexion, das ihm zugrunde liegende göttliche Sein in unendlich viele Gestalten und erzeugt für den, der diese Gestaltungen für das wahre Wesen hält, die Welt des Scheins. Aber damit ist das dahinter liegende eine Absolute an sich ebensowenig verwandelt, wie behauptet werden kann, daß der Äther an sich farbig sei (V, 458). Vielmehr lebt dasselbe auch in den Menschen des Scheins sein vollkommenes Leben, wie etwa auch ein Quell, der unter Felstrümmern dahin fließt, dadurch kein anderer ist, als wenn er frei und offen da läge.

Wir haben hier gegenüber der Lehre der ersten Periode unsers Philosophen wieder eine Abweichung festzustellen: Dort war das Sittliche allein das Reale, und nur, wo pflichtgemäßes Handeln des Menschen heraustrat, war das Göttliche; hier ist Gott auch in den Menschen des Scheins als Lebenselement. Diese Änderung ist daher zu verstehen, daß Fichte nicht mehr, wie vor 1800, das Tun um des Tuns willen als das Absolute ansieht, sondern daß das Tun an ein „absolutes Sein" angeheftet ist. Früher war das nie vollendete und nie zu vollendende sittliche Ideal der letzte metaphysische Begriff: nur, wo ein Mensch zu neuem Leben erwachte, entstand göttliches Leben, dasselbe war daher in einem ununterbrochenen Werden; hier ist der Grund aller Realität ein absolut reales göttliches in sich vollendetes Sein und Leben, das in allen Menschen wohnt, wenn auch in vielen ihnen selbst verborgen; das Wertleben ist, es soll nur im Menschen in Erscheinung treten. (Vgl. auch Windelb. 284f. und Medicus a. a. O. X. und XI. Vorlesung). Der Ontologismus des Wertbegriffs scheint damit in Fichtes zweiter Periode die Herrschaft gewonnen zu haben, die ihm in der ersten entzogen war. — Fichte „gravitierte zu Spinoza zurück" (Windelb.).

Auf der zweiten Entwicklungsstufe sieht der Mensch in einem Gesetz, das die Freiheit mehrerer ordnet, das Reale. Er hat sich über den Schein der Mannigfaltigkeit erhoben. Aus diesem Gesetz erfolgt dann als zweites „Freiheit

und Menschengeschlecht," da ein Gesetz an die Freiheit freie Wesen setzen muß. Seiner Selbständigkeit wird der Mensch nach dieser Weltansicht einzig und allein durch das Sittengesetz gewiß, das sich in seinem Innern kundtut. Die Sinnenwelt ist zuletzt noch als Drittes erforderlich, damit das freie Handeln eine Sphäre habe, in der es sich auswirken könne, sie ist also lediglich Mittel zum Zweck. Dieser Standpunkt soll nach Fichte von Kant bis zur Abfassung seiner „Kritik der praktischen Vernunft" vertreten sein. Er zeigt sich dadurch — wenn auch hoch über dem ersten stehend — als unvollkommen, daß dies Gesetz, dies eigentlich Reale, nur etwas Negatives ist, etwas, das nur den Widerstreit der Kräfte aufhebt und zu einem gedeihlichen Zusammenwirken der Indididuen Gleichgewicht und Ruhe herstellt. (V, 466ff.).

Aber das Höchste kann sich nicht auf das Ordnen eines Zustandes beschränken, sondern muß selbst eine schöpferische Kraft sein, die Neues, Nichtvorhandenes innerhalb des Vorhandenen ins Leben ruft. So ist denn die dritte Weise der Weltansicht diejenige, welche das wahrhaft Selbständige im Heiligen, Guten und Schönen sieht, in einem Gesetz, das nicht bloß, wie das vorhergehende, „die Form der Idee, sondern die qualitative und reale Idee selbst" anstrebt (V, 469). Die Menschheit ist bestimmt, dieses Reale in sich darzustellen, das lediglich ordnende Gesetz aber des vorigen Standpunkts ist nur das Mittel, ihr den Boden zu bereiten, damit sie sich dieser ihrer wahren Bestimmung gemäß entfalten könne. Die Sinnenwelt ist schließlich wiederum bloße „Sphäre." (V, 468ff.; 524). — Dies ist das Wesen der höheren Moralität; wer sie in ihrem Kern erfaßt hat, wird erkennen, daß durch sie allein und die von ihr Ergriffenen alle Religion (und besonders die christliche), alle Wissenschaft, Gesetzgebung, Kunst und Kultur, kurz, alles Wertvolle und Gute in die Welt gekommen sei. Zu ihr haben sich bisher nur wenige erhoben, zu diesen wenigen gehören namentlich die großen Dichter, dann von den Philosophen vielleicht Plato und Jakobi.

Aber damit sind wir noch nicht in das Innerste des Heiligtums vorgedrungen. Der wahrhaft Religiöse wird noch

einen tieferen Blick in das Wesen des Absoluten tun. — Er wird zunächst begreifen, daß das Gute, Wahre und Schöne nicht aus uns selbst stammt, sondern daß es der unmittelbarste Ausdruck Gottes ist. Für ihn ist Gott allein, und außer ihm ist nichts. Aber wenn derselbe danach als das absolute Sein, als der ewige Lebensquell angesehn wird, fassen wir ihn damit nicht immer noch im Begriffe, im Bilde? Und wir wissen doch, daß der Begriff tötet, daß er das Lebendige ins Stehende und Gesehene umwandelt. Indem der Gedanke dies einsieht, indem er sich gewissermaßen als bloßes Bild dem reinen Sein gegenüber auslöscht (das Dasein „muß durch sein Sein, einem anderen absoluten Dasein gegenüber, sich vernichten" V, 441), wird er eins mit dem absoluten Wissen; Gott selbst denkt sich dann in dem Menschen. Etwas Überpersönliches, überaus Großes und Herrliches durchleuchtet ihn, ein ewiges Licht, das nicht aus ihm stammt, strahlt in ihm auf und tut ihm das tiefste Geheimnis kund, und dieses neue Erkennen besitzt solche Evidenz und Überzeugungskraft, daß alle Schatten des Zweifels davor verschwinden (V, 470f.; 444f.). Das Denken und das reale Leben schmelzen zusammen. [„Im Geiste, in der in sich selbst gegründeten Lebendigkeit des Gedankens, ruhet das Leben, denn es ist außer dem Geiste garnichts wahrhaftig da. Wahrhaftig leben, heißt wahrhaftig denken und die Wahrheit erkennen." 410. — „Nur an den höchsten Aufschwung des Denkens kommt die Gottheit, und sie ist mit keinem anderen Sinne zu fassen" 411. — „Das reine Denken ist selbst das göttliche Dasein; und umgekehrt, das göttliche Dasein in seiner Unmittelbarkeit ist nichts anderes, denn das reine Denken" V, 419].

Gottes Dasein wird nun nicht mehr in dem toten Sein gesucht, es wird im Leben erfaßt. „In dem, was der heilige Mensch tut, lebet und liebet, erscheint Gott nicht mehr im Schatten, oder bedeckt von einer Hülle, sondern in seinem eigenen, unmittelbaren und kräftigen Leben; und die aus dem leeren Schattenbegriff von Gott unbeantwortliche Frage: Was ist Gott, wird hier beantwortet: er ist dasjenige, was der ihm Ergebene und Begeisterte tut. Willst du Gott schauen, wie er in sich selber ist, von Angesicht zu Angesicht?

Suche ihn nicht jenseits der Wolken; du kannst ihn allenthalben finden, wo du bist. Schaue an das Leben seiner Ergebenen, und du schaust ihn an, ergib dich ihm, und du findest ihn in deiner Brust" (V, 471f.). — Einem solchen Menschen ist es offenbar, daß er schon hier in der Zeit ewig ist und daß es für ihn keinen Tod geben kann, schaut er doch in sich das Leben des einen, unvergänglichen Seins (V, 409; 530; VII, 235).

So hat das reine Denken des Religiösen scheinbar das Höchste geleistet, was zu leisten ist: es hat uns in das Herz der Religion hineingewiesen, in Gottes ewiges Wesen. Was kann da die fünfte Weltansicht noch Neues bringen? — Der Religiöse weiß wohl mit absoluter Gewißheit, daß Gott in seinem reinen Denken und Handeln da ist, daß das Mannigfaltige nur in jenem Einen seinen Grund hat; aber wie dies möglich sei, kann er sich nicht erklären; die religiöse Einsicht an sich ist darum nur ein bloßer, freilich unerschütterlicher Glaube; erst die eine absolute Wissenschaft, welche zeigt, wie alles aus der Einheit hervorgeht, verwandelt den Glauben in das Schauen. Diese letzte Weltbetrachtung ist nun freilich nicht Bedingung zum seligen Leben; doch soll der vollendete Mensch in sie einzudringen suchen, da sie erst allseitige Klarheit mit sich bringt, und die Klarheit zum „Bilde und Abdrucke Gottes" gehört (V, 472f.).

Es könnte nun, da die letzten beiden, die höchsten Standpunkte „lediglich betrachtend und beschauuend, aber keineswegs an sich tätig und praktisch sind," scheinen, als ob der Trieb zum Handeln nicht zum Wesen der Religion gehöre, als ob sie ein Aufgehn in andächtigen Betrachtungen sei. Aber wer Gottes Dasein in sich schauen will, wird erkennen, daß er zu dem Zweck selbst in sich das Gute, Schöne und Wahre unverhüllt hervortreten lassen müsse, da Gott nicht ein Gott der Toten ist, sondern der Lebendigen; der müßige Träumer wird sich mit seinem Denken nie zu ihm aufschwingen können. Der wahrhaft Denkende weiß, daß die Religion sich nicht von der höheren Moralität trennen läßt; daß sie kein Brüten über frommen Gedanken, sondern „der innere Geist ist, der alles unser Denken und Handeln

durchdringt, belebt und in sich eintaucht." (V, 474). Er erfaßt seine Welt als ein Tun; das reine Denken, das ihm alle Erkenntnis erschließt, ist ja selbst ein Tun. (Vgl. auch über „Religion und Schwärmerei" VII, 114ff.).

Zu dem Standpunkt des Religiösen ist vor Fichte nur einer gelangt: es ist der Jesus, wie ihn das Johanneïsche Evangelium schildert. Auch er sieht in der reinen Flamme der Erkenntnis den Weg zu Gott (V, 477). Auch er will nichts von einer Schöpfung, von einer Emanation in der Zeit wissen, die das unwandelbare und in sich geschlossene Leben des Absoluten aufhebt, indem sie in dasselbe den Wechsel und das Werden in der Zeit hineinträgt. Vielmehr ist Gott für ihn das in sich verborgene Sein, und dieses hat von Ewigkeit her im Wissen, in der Wahrheit sein Dasein; Gott selbst ist der Logos und der Logos ist Gott; beide sind mit einander unzertrennlich verschmolzen. In diesem „Worte" sind alle Dinge gemacht, durch dasselbe ist die Welt geworden, und wie es von Ewigkeit her ist, so auch die „Schöpfung". In dem absoluten Dasein, im Logos wohnt das göttliche Leben als das ewige Urlicht, das alle Menschen erleuchten will, das selbst die Finsternisse der niedrigeren Stufen des Lebens nicht auszulöschen vermögen, das auch in ihnen das erhaltende Element ist. — Diese Gedanken sind nach Fichte das Metaphysische an der Lehre Jesu, niemand kann sich zu einem Religiösen entwickeln, ohne in sie einzudringen; sie bilden die tiefste Erkenntnis, zu der sich ein Mensch erschwingen kann. Davon ist zu unterscheiden das Historische an dem christlichen Dogma; nach demselben ist der geschichtliche Jesus von Nazareth die vollkommenste Darstellung des ewigen Wortes, so wie es niemand vor ihm gewesen ist; er ist der Einige Sohn des Vaters, in ewiger Einheit und Wesensgleichheit mit ihm, und niemand kann zu Gott kommen, der nicht vorher sein Jünger geworden und in sein Wesen verwandelt ist. Dies Historische an der christlichen Lehre stammt nach Fichte nicht von Jesus, sondern von der späteren christlichen Gemeinde; es ist etwas Entbehrliches, da es ganz gleichgültig ist, auf welchem Wege man zu Gott kommt. (V, 478ff.). Freilich gibt Fichte dann wieder zu, daß wir nun einmal auf

dem Boden der christlichen Weltanschauung stehen und daher de facto nicht einzusehn ist, wie wir ohne Jesus zu dem Standpunkte der Religiosität hätten kommen sollen (V, 484). Christus wird bei diesem Philosophen also in ähnlicher Weise eine einzigartige Stellung zuerteilt, wie bei Schleiermacher[1]).

Gehen wir jetzt zu einem Vergleich dieser Lehre mit der Schleiermachers über: Zunächst sehen wir, daß Fichte von einem zweifachen Weg, zu Gott zu kommen, dem des religiösen Erlebnisses und des theoretischen Erkennens, nichts wissen will. Das eine reine Denken ist es, welches uns in das innerste Wesen des Absoluten hineinträgt. Die Religion ist nicht Empfindung, nicht Gefühl, sie besteht nicht in Taten, am allerwenigsten im bloßen Meinen; Empfindung und Gefühl hängen immer mehr oder weniger vom blinden Ungefähr ab und führen eine gewisse Dunkelheit mit sich; und das bürgerlich rechtliche Tun erzwingen die Gesetze oder verursacht das natürliche Mitleid. Zu der einen wahren Tugend aber, zu dem Handeln, welches das Gute, Wahre und Schöne aus dem Nichts erschafft, erhebt sich nur das reine Denken; dieses allein ist Leben, das Nichtdenken ist der Tod (V, 411; 418; 410; 419; 431. VII, 241). — Damit scheint die Lehre Schleiermachers vom frommen Gefühl gänzlich abgewiesen zu sein; und doch kommt Fichte ihr wieder näher, als man nach dem Obigen meinen sollte: Im Denken an sich ist immer noch der Gegensatz von Subjekt und Objekt vorhanden; dasselbe kann seinem eignen Wesen nach nicht anders, als das lebendige Leben in ein stehendes verwandeln; erst wenn es sich zur höchsten Höhe erhebt, wenn es sich selbst als bloßes Bild faßt und dem einen göttlichen Dasein gegenüber sich vernichtet, erst dann fällt in ihm Subjekt und Objekt zusammen, erst dann ist alles Tote in ihm verschwunden und es bleibt nur das eine göttliche Leben. Dieser Gipfel aber wird von Fichte mit

---

[1]) Es geht über den Rahmen dieser Arbeit hinaus zu untersuchen, in wieweit Fichte das Johannisevangelium richtig interpretiert hat, und inwiefern er selbst mit Philo, dessen Geist der Prolog dieser neutestamentlichen Schrift atmet (vgl. H. Holtzmann: „Neutestamentl. Theologie" 1897, I 93ff.; II 368ff.), sich in seiner Lehre berührt.

dem christlichen Glauben identifiziert (V, 412); er sagt auch selbst, daß der Standpunkt des Religiösen nur ein bloßer unerschütterlicher Glaube sein kann (V, 472). Am meisten aber haben folgende Worte mit Schleiermachers Gedankenwelt gemein: „Es gehört zum seligen Leben: daß die lebendige Religion wenigstens so weit gehe, daß man von seinem eigenen Nichtsein, und von seinem Sein lediglich — in Gott und durch Gott — innigst überzeugt sei, daß man diesen Zusammenhang stets und ununterbrochen wenigstens fühle, und daß derselbe, falls er auch etwa nicht deutlich gedacht und ausgesprochen würde, dennoch die verborgene Quelle und der geheime Bestimmungsgrund aller unserer Gedanken, Gefühle, Regungen und Bewegungen sei." (V, 449). — Also im sich selbst vernichtenden Denken, im „Glauben," im Gefühl sind alle Gegensätze überwunden, in ihm erfährt der Mensch unmittelbar das in ihm wirkende göttliche Leben. Und wenn dasselbe bei Fichte auch als Gipfel des reinen Erkennens erscheint und keine selbständige Funktion darstellt, so ist doch hier die Verwandtschaft sowohl mit der ästhetischen Anschauung Schillers und der Romantik (besonders Schellings, s. oben S. 89f.) als auch mit der religiösen Funktion Schleiermachers nicht mehr zu übersehn; die ästhetische Vernunft macht ihre Rechte auch bei Fichte geltend (vgl. auch Windelband: „Lehrb. d. Gesch. d. Philos." 511f.). — Und wie das fromme Gefühl bei Schleiermacher in jedem Moment unsers Lebens gegenwärtig sein soll, so auch bei Fichte. Wenn dann der Standpunkt der Wissenschaft über den der Religiosität eine allgemeine Klarheit verbreiten soll, so ist auch darin bei aller Verschiedenheit eine Berührung mit Schleiermacher zu bemerken, der in dem philosophischen System zu zeigen suchte, daß die Aussagen des religiösen Erlebnisses durchaus mit der Wissenschaft vereinbar seien. Auch sind beide darin eins, daß als Grund des Wissens ein Absolutes vorauszusetzen sei, durch das alles Wissen erst möglich wird; so postuliert Schleiermacher die Identität von Idealem und Realem[1]), Fichte das absolute Sein.

[1]) S. oben S. 102: Die transzendente Identität ist Gegenstand des „Glaubens," wie für Fichte das absolute Sein.

Auch wenn wir unmittelbar zum Gottesbegriff selbst kommen, scheint derselbe auf den ersten Blick bei beiden Philosophen im Grunde sehr ähnlich zu sein; der Grund ist vor allem die Verwandtschaft beider mit Spinoza, oder besser ihre Berührung mit dem „Neospinozismus" in dieser Epoche. Wie Schleiermacher, leugnet auch Fichte, daß man nähere Bestimmungen über das Wesen Gottes an sich geben könne. Der Begriff des „absoluten Seins" ist ein leerer, gehaltloser Schattenbegriff, er sagt uns nur, wie sich das göttliche Leben in unserm Verstande, unserer Denkweise im Bilde darstellt; dazu ist er rein negativ, indem er nur zeigt, daß wir das Göttliche nicht von einem anderen abgeleitet denken dürfen (V, 470). Danach ist es selbstverständlich ausgeschlossen, daß Gott als Persönlichkeit vorgestellt werden dürfe. Und ebenso, wie Schleiermacher den größten Nachdruck darauf legt, daß man einen lebendigen Gott haben müsse, ist auch für Fichte das eine wahrhafte Sein absolutes Leben; in allem, was da ist, bildet dasselbe das lebentragende, schöpferische Element; insofern könnte man es „absolute Kausalität" nennen. Aber nun tritt auch der große Unterschied hervor: bei Fichte ist nur dasjenige, was man als Wertleben bezeichnen kann; ein bloßes leeres physisches und psychisches Dasein ohne Gehalt gibt es nach ihm nicht; wohl sehen wir überall in der Wirklichkeit das eine Sein mit dem Bedeutungslosen, dem „Nichtseienden" vermischt, aber in dieser Welt des Scheins ist real vorhanden nur das unter diesen trüben Hüllen verborgene eine Absolute, die „Natur" sinkt zum bloßen Schattenbilde, zu einem „Nichtich" herab; das „sinnliche Sein" ist nicht etwas für sich neben dem wahrhaft Geistigen, sondern es blidet die bloße Sphäre für das Handeln der Moralischen. Wenn daher Schleiermacher Gott als die dem Erkennen transzendente Identität von Denken und Sein, von Geist und Natur bestimmt, die auch im physischen Sein als Kausalität wirkt, so heißt das für Fichte, das göttliche Leben mit dem Tode vermischen und dasselbe entstellen, denn die „Natur" ist ihm ein für alle mal etwas Totes. Eine Dualität, eine Polarität des Subjektiven und Objektiven ist nur in dem trügerischen Blick des Beschauers vorhanden.

Indem Fichte nun die Welt der Wirklichkeit, das sinnliche Leben in seiner unendlichen Mannigfaltigkeit dadurch erklärt, daß das Wissen, welches ein Reflektieren und Gestalten ist, notwendigerweise das in ihm vorhandene göttliche Leben objektieren und spalten und dadurch eine Welt schaffen müsse, so haben wir damit auch bei ihm in gewisser Weise eine Vermischung von „physikalischer und axiologischer Kosmologie." Während der Materialist das Geistige aus der Materie hervorgehn läßt, leitet unser Philosoph das „Nichtseiende," das „Tote" aus dem „Leben" ab und gibt damit eine Erklärung der Entstehung der „sinnlichen Welt." Dahin werden ihm heute wohl nur wenige folgen können. „Die selbsttätige Geistesarbeit," sagt Eucken, „welche sich hier (bei Fichte, Schelling und Hegel) entwickelt, eröffnet einen energischen Kampf gegen alles Kleinmenschliche, im besonderen gegen alle Überhebung und selbstgefällige Reflexion des Individuums. — Aber solche Erhöhung der Geisteswelt wird zur Überspannung, sofern das Geistesleben der Menschheit als Gesamtheit der Vernunft und zugleich als die gesamte Wirklichkeit gilt, daher als selbstgenügsam und absolut auftritt. Daraus erwuchs zunächst eine Geringschätzung, ja Mißhandlung der Natur, welche notwendig bald eine kräftige Zurückweisung hervorrief" (Eucken, „die Lebensanschauungen der großen Denker" 465). Schleiermacher war dieser Mißachtung der Natur aus dem Wege gegangen, er hatte derselben ihre Rechte wahren wollen, aber es war ihm dabei nicht gelungen, die absolute Kausalität und den Naturzusammenhang, Gott und Welt vor dem Ineinanderfallen zu bewahren. Aber Fichte ist mit seinem reinen Idealismus des Welträtsels ebensowenig Herr geworden.

III. Die Liebe des Seins.

Wir haben gesehen, daß das absolute Sein nicht in sich innerlich verschlossen sein kann, sondern im Dasein sich offenbaren, im Selbstbewußtsein sich fassen muß. Wäre es nun nicht möglich, daß das absolute Bewußtsein dem in ihm pulsierenden Leben gleichgiltig gegenüber stände, daß es das absolute Sein mit kaltem Blicke betrachtete? So wäre es, wenn

die Liebe nicht wäre. Die Liebe ist das Verbindende zwischen beiden; sie ist dasjenige im Absoluten, durch welches es angetrieben wird, aus sich selbst im Wissen herauszutreten, damit es, seiner selbst froh, in lebendigem Bewußtsein wieder in sich einkehre. In der Liebe sind Sein und Dasein in Eins verschmolzen und verflossen. Des Seins Halten und Tragen seiner selbst in dem Dasein ist die Liebe zu sich (V, 540f.; 401f.; 407f. u. a. vgl. auch F. A. Schmid S. 26). So haben wir bei Fichte wieder eine Umdeutung der Trinitätslehre, wie sie bei Lessing, bei Eckehart (vgl. Schwarz „der Gottesgedanke" 342ff.), bei Augustin (Schwarz 231ff.) zu beobachten ist (vgl. Windelband II, 285). Gott ist das absolute Sein, im Wissen, im Bilde (= dem reinen theoretischen Ich der I. Periode) erfaßt er sich selbst, um in der Liebe (= dem reinen praktischen Ich) im Genuß seines eigenen unendlichen Wertes in sich selbst zurückzukehren.

Nun offenbart sich Gott im Menschen; in ihm lebt er sein Dasein; darum muß auch in dem Individuum, dem Ich die Liebe die treibende Kraft bilden. (V, 475[1])). Sie tritt in ihm hervor als der „Affekt des Seins," in dem es sich selbst fühlt und sich an sich selbst freut (V, 498). — Auf der niedrigsten Stufe der Entwicklung geschieht dies im sinnlichen Genuß; da hier das Naturhafte als das Reale angesehn wird, eilt der Mensch von einem Gegenstand der Sinnenwelt zum andern, um ihn auszukosten: der Wohlgeschmack der Speisen, der Duft der Blumen, das lockende Gold gelten ihm als das Wertvolle, an ihnen berauscht er sich. Aber die in ihm wirkende Liebe des Absoluten, die aus einer anderen Welt stammt, wird dadurch nicht befriedigt; sie tritt hervor als ein treibender Stachel, als eine schmerzvolle Sehnsucht, die ihn von einem zum anderen jagt und ihn nie zur Ruhe kommen läßt. (V, 498f.; 515ff.; 407). „So irret denn der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbteile, ... unstet und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht sich anzubauen, zum Glück durch den baldigen Ein-

[1]) „Was du liebest, das lebest du." (V, 403).

sturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird, als in seines Vaters Hause" (V, 409). — Ein solcher Mensch handelt aus der Oberfläche seines Wesens; er lebt sich in seiner Natur aus. Ob diese Natur nun gut oder bösartig ist, ist gleichgiltig, ist Sache des reinen Ohngefährs; er ist nur das Resultat blinder Kräfte. Er lebt ein bloßes Scheinleben.

Ein höheres Dasein führt der, welcher auf dem zweiten Standpunkt der Weltansicht steht, wenn auch er nie zum wahrhaft seligen Leben kommt. Er liebt die bloße formale Selbständigkeit, die ihm die Freiheit seiner Entschließungen läßt, aber diese Freiheit hat ihm nur dann Wert, wenn er sie dazu benutzt, der Stimme seines innern Herzens, dem „kategorischen Imperativ," zu folgen; er müßte sich verachten, wenn er sich dem niederen Triebe unterwerfen würde. Dadurch wird die Freiheit wieder in einem Gesetz gebunden, und das Ganze, was er erreicht ,ist, daß er in Prometheïschem Trotze sich seiner Unabhängigkeit rühmen kann von allem, was außer ihm ist (V, 500ff.; 516).

Erst wenn der Mensch auf allen eignen Willen verzichtet, wenn er die Liebe und den Willen des göttlichen Daseins zum seinigen macht, erst dann kann er sich wahrhaft selig fühlen. „Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm, denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibt Gott allein übrig, und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinket er in Gott" (V, 518). Wie anders klingen diese Worte, als wenn Fichte 1799 darauf pochte, daß der sittliche Mensch durch sein pflichtgemäßes Tun sich selbst in das Reich des Übersinnlichen erheben könne und nun auch Gott gegenüber frei und unabhängig dastehe, seiner nicht bedürftig. Medicus weist mit Recht darauf hin, daß der Mensch, entgegen der Fichteschen Lehre der ersten Periode, jetzt nicht zu Gott komme, sondern daß Gott zu ihm komme, daß der Mensch nichts weiter tun könne, als seinen eignen Willen, seinen Naturtrieb auslöschen (S. 211ff.). — Sobald

das aber geschehn ist, wird er des göttlichen Seins und aller Seligkeit teilhaftig. Gott ist in ihm dann alles in allem; er kann freudig sagen: „Herr, Dein Wille geschehe!“ in der festen Zuversicht, daß Gott alle Dinge zu seinem Besten lenken wird, daß ihm nichts begegnen kann, als was zu seinem Heil dient (V, 521ff.).

In dem Moralischen wird die schaffende göttliche Kraft heraustreten (V, 475) in künstlerischer Gestaltung, in wissenschaftlichem Streben, in sittlichem Handeln, vor allem aber und in ganz besonderem Gerade in letzterem (V, 532). Für ihn gibt es kein selbstsüchtiges Vereinzeln mehr, kein Glück, das auf Kosten der anderen gewonnen wird. Auch steht er dem Elend der anderen nicht fremd gegenüber: es gibt kein fremdes Ich, die Zerspaltung in einzelne Individuen gehört nur der Welt der Erscheinung an, und also gibt es auch kein fremdes Elend. Die Liebe, die ihn mit seinen Mitmenschen verbindet, macht ihre Last zur seinigen und läßt ihn ihren Schmerz mittragen. — Solange der Moralische aber noch einen äußeren Erfolg nötig hat und nicht in seinem Tun selbst die volle Befriedigung findet, ist er noch nicht vollkommen mit sich selbst im Reinen (V, 529f.). Der höhere Standpunkt der Religiosität dagegen schließt allen Schmerz an äußerem Mißlingen aus.

Der, welcher sich zu ihm erhoben hat, erkennt, daß das eine Göttliche, wie in jedem Menschen, so auch in ihm eine besondere Gestalt angenommen hat, die man „den individuellen Charakter seiner höheren Bestimmung“ nennen kann. Diesen seinen höheren Zweck ergreift er nun mit der innigsten Liebe. Er gibt sich keineswegs toter Andacht hin, sondern sucht unablässig sein inneres Leben in seine Umgebung auszuströmen. Er strebt auch äußeren Erfolg an, aber wenn derselbe ausbleibt, so stört das seine Seligkeit nicht. „Seine Liebe und seine Seligkeit kehrt zurück in sein eigenes Leben, wo sie immer und ohne Ausnahme sich befriedigt findet.“ (V, 534f.). „Wolle sein, ... was du sein sollst, was du sein kannst, und was du eben darum sein willst,“ das ist der Grundsatz dieser Stufe (V, 533, vgl. auch VII, 60f.).

Der Endzweck aber, auf den alle Arbeit des Frommen zielt, ist das Kommen des Reiches Gottes. Die Sinnenwelt ist nur noch bloße Sphäre; daß Gott in der „Geisterwelt der vernünftigen Individuen" voll und ganz heraustrete, darauf zielt alle Bemühung. Denen, in welchen noch das Bild Gottes in den Staub getreten ist, strebt der Religiöse in wehmütigem Sehnen entgegen; er möchte das Göttliche auch in ihnen in seiner Klarheit und Reinheit wiederhergestellt sehn, er wünschte, daß auch in ihnen Glaube, Liebe und Hoffnung aufgingen, damit der eine göttliche Wille überall geschehe und Gott in allen Menschen in inniger Liebe mit sich verschmolzen wäre (V, 535ff.).

Auch in diesem Kapitel können wir wieder bemerken, wie das religiöse Moment dem sittlichen (die ästhetische Vernunft der praktischen) gegenüber die Vorherrschaft inne hat. Das letzte Ziel ist nicht mehr die sittliche Ordnung, sondern des „Sicheinswissen," das „Aufgegangensein" in Gott (vgl. auch VII, 231—236)[1]). Es ist nicht unmöglich, daß Schleiermacher diesen veränderten Standpunkt gegenüber der ersten Periode mit bedingt hat, ist doch seine Bestimmung des Wesens der Religion auch von größtem Einfluß auf die Romantik gewesen. Auch im übrigen reichen sich bei diesen Gedankenreihen beide Philosophen oft die Hand: nach beiden ist das neue Leben im Menschen das in ihm wirkende Göttliche; die Natur ohne den Geist ist ihnen tot; der abstrakte Gesetzesmensch befindet sich auf einer niedrigen Stufe des religiössittlichen Lebens; wahre Religion muß mit der Sittlichkeit Hand in Hand gehen. Nur tritt bei Schleiermacher wieder das individuelle Moment stärker hervor, als bei Fichte. Die vollkommene Entfaltung der „Persönlichkeit" ist für ihn das

[1]) „In der Kontemplation hat der weltverbessernde Tatendrang des kategorischen Imperativs sein Ende gefunden. Gott zu schauen und sich als sein Abbild zu wissen, ist der wertvolle Zweck, zu welchem alles sittliche Leben hinführen soll. Der sittliche Trieb findet sein Ende, wenn er das Ziel des religiösen Zustands erreicht hat. Der ethische Idealismus hat sich in den religiösen verwandelt." (Windelb. II, 285).

Endziel, während sie bei Fichte doch nur Mittel zum Zweck ist, in das eine Absolute zu versinken. Die Ursache dazu liegt bei ihm in seinem ganzen System, das in der Besonderheit keine Beschränkung sieht, während für Fichte (analog Spinoza) das Gesetz gilt: omnis determinatio negatio, da nur das einfache, gestaltenlose Sein real ist.

Die Ableitung aber alles dessen, was wirklich ist, aus dem Einen Sein, für das es nichts Mannigfaltiges gibt, hat es Fichte ermöglicht, in seinem System das Problem der Sünde zu lösen, dessen Schleiermacher nicht Herr geworden war. Dieselbe ist ihm das selbstsüchtige Streben des Menschen, das Aufgehn im Einzelnen, im Scheinleben. Die Sünde ist, metaphysisch angesehn, etwas Nichtseiendes, etwas, dem keine Realität neben dem Absoluten zukommen kann; und doch ist sie für das Individuum, welches sich in ihren Banden befindet, nicht ernst genug zu nehmen, da sie die Trennung von Gott, dem Urquell des Lebens, bedeutet und damit unwiderstehlich dem Tode entgegenführt.

Werfen wir zum Schluß einen Blick auf das Ganze zurück, so können wir von beiden Philosophen auch in Beziehung auf ihre Gottesvorstellung mit Braun sagen, daß in ihren Werken ein unermeßlicher Wert ruht, ähnlich dem Schatz, den die deutsche Mystik in sich birgt, und daß es eine große Kulturaufgabe ist, denselben dem Bewußtsein der Zeit nahe zu bringen (Braun S. 119ff.).

Eine Frage aber drängt sich unwillkürlich auf: Fichte sowohl wie Schleiermacher haben versucht, das Problem zu lösen, wie Ideales und Reales nebeneinander zu denken sind, wie das Wertleben und das bloße naturhafte Sein nebeneinander entstehn und bestehn können (wobei für Fichte allerdings die Natur nur als Objektivierung, Ertötung des göttlichen Lebens im Blick des Beschauers sich ergab). Beide wollten Natur und Geist aus einem Grunde ableiten, und dieser Grund war Gott; aber ihr Versuch kann nicht als gelungen gelten. Wie wir im Beginn der Abhandlung ein nächtliches Gespräch erwähnten, in welchem über die tiefsten

Gründe des Seins gegrübelt wurde, so erinnern wir uns auch jetzt am Schluß an ein ähnliches; ich meine das zwischen Jesus und Nicodemus. Da heißt es: „Der Wind bläset, wo er will, und du hörest sein Sausen wohl; aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt. Also ist ein jeglicher, der aus dem Geist geboren ist" (Johann. 3, v. 8). Ob dies das letzte Wort in dieser Frage bleibt?

Bibliographie.

J. G. Fichte: Sämtliche Werke, 8 Bde. Berlin 1845—46, citiert: S. W.
Nachgelassene Werke, 3 Bde. Bonn 1834.
Davon sind hauptsächlich benutzt:
Grundlage der gesamt. Wissenschaftslehre 1794, S. W. I, 85ff.
Über die Würde des Menschen 1794, S. W. I, 412ff.
Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797, S. W. I, 419ff.
Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre 1797, S. W. I, 453ff.
Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre 1797, S. W. I, 521ff.
Das System der Sittenlehre 1798, S. W. IV, 1ff.
Die Schriften des Atheïsmusstreits:
Über den Grund unsers Glaubens ... 1798, S. W. V, 177ff.
Appellation an das Publikum ... 1799, S. W. V, 193ff.
Gerichtliche Verantwortung ... 1799, S. W. V, 241ff.
Rückerinnerungen, Antworten, Fragen 1799, S. W. V, 337ff.
Aus einem Privatschreiben 1800, S. W. V, 377ff.

Die Bestimmung des Menschen 1800, S. W. II, 167ff.
Die Wissenschaftslehre 1804, Nachgel. W. II, 87ff.
Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters 1804, S. W. VII, 3ff.
Die Anweisung zum seligen Leben 1806, S. W. V, 399ff.
Reden an die deutsche Nation 1808, S. W. VII, 259ff.

Fr. E. Dn. Schleiermacher: Sämtliche Werke (S. W.). Berlin 1835ff. Benutzt sind vor allem:
Jugendschriften: S. „Dilthey" unter „Schleiermacher."
Über die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin 1799. In ihrer ursprüngl. Gestalt. herausg. von R. Otto, II. Aufl. Göttingen 1906; zitiert ist nach den am Rande angegebenen Seitenzahlen der I. Ausgabe. [Spätere Ausgaben der „Reden": 1806; 1821; 1831.]
Monologen, eine Neujahrsgabe. Berlin 1800. Krit. Ausgabe von Fr. M. Schiele, Leipz. 1902; zitiert ist ebenfalls nach den am Rande angegebenen Seitenzahlen der I. Ausgabe.
Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der ev. Kirche im Zusammenhange dargestellt. II. Aufl. 1830—31, citiert: „Glaubenslehre."

Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausg. v. A. Schweizer 1835, S. W. 3. Abt. V, citiert: Ethik.
Dialektik, herausgegeb. von Jonas 1839, S. W. 3. Abt. IV, 2.
Aus Schleiermachers Leben, in Briefen, herausg. v. Jonas und Dilthey, Berlin, Reimer. Bd. I und II 1860; Bd. III 61, Bd. IV 63.

Aus der reichen

Literatur.

schienen mir für diese Arbeit besonders wichtig zu sein:

O. Braun: Hinauf zum Idealismus! Leipz. 1908, cit.: Braun.
A. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant, I. Bd. Berlin 1893.
R. Eucken: Die Lebensansch. d. groß. Denker, 1890.
E. Fuchs: Vom Werden dreier Denker (Fichte, Schelling, Schleiermacher), Tübing.-Leipz. 1904. cit.: Fuchs.
R. Haym: Die romantische Schule, II. Aufl. Berlin 1906, cit.: Haym.
Ric. Huch: Die Blütezeit der Romantik, Leipzig 1901.
M. Kronenberg: Geschichte des deutschen Idealismus, II. Bd. 1912.
H. Schwarz: Der moderne Materialismus, Leipz. 1904.
H. Schwarz: Grundfragen der Weltanschauung, Leipz. 1912.
H. Schwarz: Der Gottesgedanke in der Gesch. d. Philos., Heidelb. 1913.
W. Windelband: Die Geschichte der neueren Philos. II. Bd. I. Aufl. Leipz. 1880, cit.: Windelband II.
W. Windelband: Lehrbuch der Geschichte der Philos. IV. Aufl. Tübing. 1907.

F. W. Schelling: Sämtl. Werke (S. W.), Stuttg. u. Augsb. 1856—61.

Speziell über Fichte:

M. Carriére: Fichtes Geistesentwicklung in den Reden über die Bestimmung des Gelehrten, Münch. 1894.
E. Ebeling: Darstellung und Beurteilung der religionsphilos. Lehren J. G. Fichtes. Dissert. Halle 1886.
K. Fischer: Geschichte der neueren Philos. VI. Bd.: Fichtes Leben, Werke und Lehre, III. Aufl. 1800.
J. v. Hofe: J. G. Fichtes religiöse Mystik, Dissert. Bern 1904.
A. Kirchner: Fichtes Religionsbegriff in der letzten Periode seines philos. Denkens, Jenaer Dissert. 1904.
E. Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte, Tübing.-Leipz. 1902.
J. H. Löwe: Die Philosophie Fichtes, Stuttgart 1862.
F. Medicus: J. G. Fichte, dreizehn Vorlesungen. Berlin 1905.

B. Pansch: Fichtes „Bestimmung des Menschen" u. Schleiermachers „Monologen." Beilage z. Programme des Realprogymn. z. Buxtehude 1885.
H. Rickert: Fichtes Atheïsmusstreit und die Kantische Philos. Kantstudien IV. 1900.
F. A. Schmid: Die Philos. Fichtes mit Rücksicht auf die Frage nach der veränderten Lehre, Diss. Freib. i. B. 1904.
J. H. Weerts: Vergleichende Untersuchung der Religionsphilos. Kants und Fichtes, Diss. Norden 1898.
F. Zimmer: J. G. Fichtes Religionsphilos. I. Teil: Grundlegung. Dissert. Halle. 1877.

Speziell über Schleiermacher:

W. Bender: Schleiermachers Theologie mit ihren philos. Grundlagen. 2 Bde. Nördlingen 1876 und 78, cit.: Bender.
W. Bender: Fr. Schleiermacher und die Frage nach dem Wesen der Religion. Ein Vortrag. Bonn 1877.
Th. Camerer: Spinoza und Schleiermacher, Stuttg. 1903.
W. Dilthey: Leben Schleiermachers I. Band, Berlin 1870, cit.: Dilthey.
Im Anhange dieses Werks befinden sich die Jugendschriften Schleiermachers unter dem Titel: „Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers." cit.: Denkmale.
A. Dorner: Schleiermachers Verhältnis zu Kant, in Theol. Stud. und Krit. Bd. 74, 1901.
D. Dunkmann: Der Religionsbegriff Schleiermachers. Zeitschrift f. Philosophie und philosoph. Kritik 1913. — Bd. 151,1.
E. Fuchs: Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden. Dissert. Gießen 1901, cit.: Fuchs, Diss.
R. Haym: Zum 12. Februar, i. Preuß. Jahrb. Bd. 3. 1859.
E. Heinemann: Die Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie. Berlin 1900.
A. H. Kamp: Schleiermachers Gotteslehre krit. dargestellt. Diss. Magdeb. 1876.
O. Kirn: Schleiermacher und die Romantik, Basel 1875.
G. Lasch: Schleiermachers Religionsbegriff in s. Entwicklung, Dissert. Erlang. 1900.
O. Lempp: Schleiermachers Gotteslehre, (bezieht sich nur auf die „Glaubenslehre"); i. Zeitschr. f. Theol. und Kirche. Bd. 21, 1911.
R. A. Lipsius: Studien über Schleiermachers Dialektik, i. Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. 12, 1869, cit.: Lipsius.
R. A. Lipsius: Schleiermachers Reden über die Religion, i. Jahrb. f. prot. Theol. Bd. 1. 1875.

A. Ritschl: Schleiermachers Reden über die Religion und ihre Nachwirkungen. Bonn 1875; cit.: A. Ritschl.
O. Ritschl: Schleiermachers Stellung zum Christentum und seine Reden über die Religion. Gotha 1888.
D. Schenkel: Fr. Schleiermacher, ein Lebens- und Charakterbild, Elberf. 1868.
P. Schmidt: Spinoza und Schleiermacher, Berlin 1868.
H. Scholz: Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre, Berlin 1909.
H. Scholz: Schleiermacher und Goethe, Leipzig 1913, citiert: Scholz.
E. Schürer: Schleiermachers Religionsbegriff und die philosoph. Voraussetzungen desselben. Dissert. Leipz. 1868.
Chr. Sigwart: Zum Gedächtnis Schleiermachers, Kl. Schriften I, 221ff. Freib. i. Br. II. Aufl. 1889.
C. Stange: Christentum und moderne Weltanschauung. Leipzig 1911.
H. Süskind: Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Tübing. 1911.
G. Wehrung: Die philosoph.-theolog. Methode Schleiermachers. Götting. 1911.
G. Weißenborn: Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik. 2 Bde. Leipz. 1847 und 49.
E. Zeller: Erinnerung an Schleiermachers Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. Bd. I. 1842.

Lebenslauf.

Als Sohn des Pastors Wilhelm Wieneke und seiner Ehefrau Luise geb. Münchmeyer wurde ich, Gottlieb Wieneke, am 30. Juli 1883 in Eschede (Kreis Celle) geboren. Ich bin evangelisch-lutherischer Konfession und preußischer Staatsangehöriger. — Nachdem ich den Anfangsunterricht durch meinen Vater erhalten hatte, besuchte ich von Ostern 1897 ab das Gymnasium in Celle und erhielt dort Ostern 1903 das Reifezeugnis. Im folgenden Jahre genügte ich meiner Militärpflicht, studierte dann drei Semester in Rostock (S.-S. 1904—S.-S. 1905), vier Semester in Göttingen (W.-S. 1905/06—S.-S. 1907) Theologie und bestand Michaelis 1907 das erste theologische Examen. Meine Tätigkeit als Hauslehrer, die ich hierauf in den steirischen Alpen antrat, mußte ich schon Ostern 1908 abbrechen, weil ich aufgefordert wurde, in das Predigerseminar in Loccum einzutreten. Im Kloster Loccum hatte ich zwei Jahre Gelegenheit, meine Studien zu erweitern und zu vertiefen. Nach bestandener zweiter theologischer Prüfung unterrichtete ich von Ostern 1910—1912 in Oldenburg (i. Gr.) an der Oberrealschule als wissenschaftlicher Hilfslehrer. Hier kam ich entgültig zur Einsicht, daß meine Befähigung hauptsächlich auf dem pädagogischen Gebiete liege. Ich bezog darum Ostern 1912 die Universität Greifswald und widmete mich dem Studium der Philosophie, Geschichte und Germanistik (S.-S. 1912—W.-S. 1912/13). Am 14. Februar 1914 bestand ich die Prüfung fürs höhere Lehramt. — Ich wohne zur Zeit in Greifswald.

Allen meinen akademischen Lehrern, durch die ich in mannigfachster Weise angeregt wurde, spreche ich meinen aufrichtigen Dank aus.

Besonders aber fühle ich mich Herrn Professor D. Dr. Schwarz verpflichtet, von dem ich für mein philosophisches Studium und meine innere Entwicklung die reichste Förderung erhalten habe.